UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259716 9

Dreyer, Hans
Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie

B
2799
S75D7

DER BEGRIFF GEIST IN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE VON KANT BIS HEGEL.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

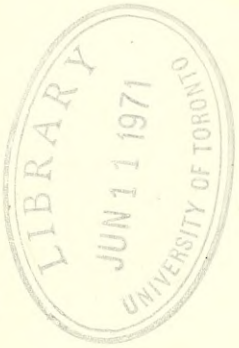
VORGELEGT VON

HANS DREYER

AUS GOTHA.

LIBRARY
APR 13 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

HALLE a. S.
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1907.



Referent:

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. **H. Vaihinger.**

B
2799
S75D7

Inhaltsübersicht.

Einleitung. S. 1.

Kap. 1. Kant. S. 3. — a) Bis 1766. S. 3. — b) Kritische Abgrenzung und Ablehnung. S. 5. — c) Positive Ausfüllung. S. 21. — d) Verwandte Begriffe. S. 28. — e) Abschluss. S. 35.

Kap. 2. Zwischen Kant und Hegel. S. 39.

1. Traditioneller Ausgangspunkt. S. 39.
2. Vorwiegend kulturphilosophische Fassung. S. 46.
3. Ästhetischer Einschlag. S. 51.
4. Charakterologische Tendenz. S. 59.
5. Auf dem Wege zum System. S. 64.

Kap. 3. Hegel. S. 78. — a) Anknüpfung. S. 78. — b) Jugendgeschichte. S. 79. — c) Phänomenologie. S. 84. — d) Die 2 Komponenten des Geistes. S. 87. — e) Die Dialektik und das System. S. 90. — f) Der encyklopädische Ausbau. S. 94. — g) Abschluss. S. 95.

Schluss. S. 96.

Beilagen: 1. Tabula comparativa (der Geist bei Kant und Hegel). S. 102.
2. Tafel von Bedeutungen. S. 104.
3. Namen-Register. S. 105.

Bibliographisches.

Von Kant werden die Hauptschriften (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.; Kritik der prakt. Vernunft; Kritik der Urteilskraft; die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) nach den Originalausgaben zitiert, die übrigen Schriften, soweit nicht im einzelnen anderes angegeben ist, nach den neuesten Ausgaben der »Philosophischen Bibliothek« des Dürrschen Verlages (Herausgeber Vorländer u. A).

Schiller, Cotta'sche Säkular-Ausgabe (Bd. 11 u. 12: Philos. Schriften ed. Oscar Walzel).

Herder, Karlsruher Ausgabe der sämtlichen Werke. 1820–1829. A. Zur Philosophie und Geschichte; B. Zur schönen Literatur und Kunst; C. Zur Religion und Theologie.

Goethe, Ausgabe letzter Hand. — »Maximen und Reflexionen«, Ausgabe der Goethe-Gesellschaft 1907 (Max Hecker).

Humboldt, Ausgabe der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften (Alb. Leitzmann) 1903 ff.

Hegel, Gesamt-Ausgabe der Werke; die »Encyklopädie«, 2. Aufl. der Original-Ausgabe, 1827.

Fichte, Schelling, Gesamt-Ausgaben der Werke.

Einleitung.

»Es giebt usurpierte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris, in Anspruch genommen werden.« Kant, der diese Bemerkung macht,[1]) hätte als weiteres Beispiel auch »Geist« mit nennen können, das niemals zu seinen Lieblingsworten gehört hat. Seine eigentliche Glanzperiode hat dieser Begriff allerdings erst ein Menschenalter nach Kant erlebt. So fällt seine philosophische Entfaltung mit der klassischen Periode deutscher Philosophie, die wir mit den Namen Kant und Hegel umgrenzen, zusammen; und wenn nicht alles täuscht, hat der Begriff in Hegel auch seinen Höhepunkt erreicht, ja um ein weniges ihn bereits überschritten, sodass also der seltene Fall vorläge, dass sich alle wichtigen Phasen eines deutschen philosophischen Ausdrucks innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne überschauen lassen. Eben diese Zeit ist es übrigens, in welcher die deutsche Gemeinsprache die Differenzierung der beiden Begriffe Geist und Gemüt vollzieht. Die Frage, wie weit hieran die philosophische Schul-Terminologie direkt oder indirekt mitgearbeitet hat, geht über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus und könnte nur auf Grund umfassender Vergleiche und eines auch über die gesamte Profanliteratur sich erstreckenden begriffs-statistischen Materials beantwortet werden. Immerhin können gewisse Richtlinien dafür auch innerhalb der engeren Grenzen gefunden werden, welche der Verfasser sich hier gezogen hat.

Geist ist einer jener umfassenden und daher schwer zu fassenden Begriffe, die eben deshalb in der Geschichte des Denkens sich als besonders »fruchtbar« erweisen. Der Verfasser ist sich wohl bewusst, dass dieser Proteus unserer Sprache, für den eine gewisse Unbestimmtheit der Bedeutung fast konstitutiv ist, eben um dieser Eigenart willen einer terminologischen Behandlung im traditionellen Sinne von Haus aus widerstrebt. Aber vielleicht ist

[1]) Kritik der reinen Vernunft², S. 117.

es gar nicht überflüssig, diese Eigenart einmal an der Hand typischer und klassischer Beispiele in ein etwas helleres Licht zu stellen. Dabei wird dann von selbst zugleich deutlich werden, inwieweit der Begriff Geist für Philosophie in engerem und strengerem Sinne brauchbar bleibt. Darüber, wie Philosophie als Wissenschaft, Gedankendichtung und allgemeine Weltanschauung überhaupt sich gegeneinander abgrenzen, gehen die Meinungen sehr auseinander. Doch ist es wünschenswert, dass eine Einigung — nicht dieser Gebiete, wohl aber der Meinungen über ihre Verschiedenheit und über ihr gegenseitiges Verhältnis gesucht und gefunden werde. Die Philosophie als Wissenschaft wird dabei vielleicht an Umfang verlieren, an Klarheit und Sicherheit des Inhaltes sicherlich gewinnen. Die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass der Gebrauch des Wortes Geist als ein Massstab dafür gelten kann, bis zu welchem Grade die Philosophie als Wissenschaft ihren Eigenwert behauptet.

Kapitel 1.

Kant.

Was ist der sogenannte Geist?
Was man so Geist gewöhnlich heisst,
Antwortet, aber fragt nicht!
Goethe.

a) Als Kant im Alter von 31 Jahren als ein neuer Kopernikus den genialen Wurf seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels tat, lag die kopernikanische Umgestaltung der Gedankenwelt, von der er später mit stolzem Selbstgefühl reden durfte, noch nicht im Bereich seines geistigen »Seh-Rohr's«. Der später so unerbittlich die Vernunft von ihrem Phantasieflug zurückgerufen, konnte in den Schlussbetrachtungen jener Schrift der Mutmassung Raum geben, »dass die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl als der materialischen in den Planeten, von dem Merkur an bis zum Saturn nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachse und fortschreite«. Wo er auf dem festeren Boden philosophischer Erwägungen sich bewegt, scheint es auf den ersten Blick, als weiche er bei dem für uns in Rede stehenden Gegenstand in keiner Weise von der Tradition ab. Weitgehend ist allerdings die Übereinstimmung. Der Körper ist ihm der sichtbare Teil unseres Wesens und wird vom Geist »bewohnt«. Das war so die allgemeine Vorstellung. Sie war aber nur die Grundlage für allerlei Probleme, denen gegenüber Kant immerhin eine merkliche Selbständigkeit sich zu wahren wusste. Schon dass dieser Bewohner durchaus vom Körper, durch den allein das Universum ihm die Eindrücke vermitteln kann, abhängig sei, war nicht allgemeine Anschauung. Bald aber sind es dann die durch Cartesius und Leibniz aufgestellten Theoreme, mit denen er sich auf seine Weise abfindet und auseinandersetzt. »Des Herrn Christian Wolffens Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt« (zuerst 1719), deren fünftes Kapitel (121 Seiten lang!) das »Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt« erörtert, mögen ihm vielfach gar nicht unvernünftig erschienen sein: für der Weisheit

letzten Schluss hat er sie schwerlich gehalten. Wolf findet es ratsam, »dass man den Namen des Geistes bloss denjenigen einfachen Dingen vorbehält, die Verstand und Willen haben«,[1]) sodass die Seelen der Tiere, denen er Verstand und Willen abspricht, nicht Geister sind. Wolf meint zwar, es schade nicht viel, wenn wir auch den Tierseelen und überhaupt allen einfachen Dingen jenen Namen beilegten; aber dann wäre die Materie überhaupt, da sie ja doch aus einem Haufen einfacher Dinge bestehe, ein Haufen Geister. Und diese Leibnizsche Konsequenz zieht Wolf bekanntlich nicht. Die »Pneumatologie« des grossen Hallensers wird von seinem Schüler Alex. Gottl. Baumgarten weitergeführt: Metaphysik § 290. »Die Monaden, welche deutliche Erkenntnis haben, sind verständige Substanzen oder Geister (spiritus, intelligentia, persona). Wer keine anderen Substanzen ausser Geistern in dieser Welt behauptet, ist ein Idealiste.« Dann folgen Leitsätze über den »allgemeinen Zusammenhang der Geister« in der Welt (mundus pneumaticus, intellectualis, moralis, regnum gratiae), später (§ 594) Hinweise auf die »höheren endlichen Geister« (spiritus superiores, agathodaemones, calodaemones, cacodaemones). Kant, der dieses Buch gern seinen Vorlesungen zugrunde legte, hat dann natürlich auch diese Dinge erörtert. In der gedruckt vorliegenden »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66« setzt er an den Schluss der Ontologie die rationale Psychologie, den »Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, ingleichen beider Verknüpfung und Trennung« behandelnd (S. 136). Wir denken uns gern, dass er seinem eignen Zeugnis entsprechend »durch eine kleine Biegung« (S. 155) die Nomenklatur dieses Verfassers in seine Wege gelenkt hat. Über das Wie fehlen zuverlässige Nachrichten. Seine Definition, dass ein Geist ein Wesen sei, welches Verstand und Willen hat,[2]) ist die Wolf'sche, seine Vermutung,[3]) dass alle endlichen Geister mit einem irgendwie organischen Körper versehen seien, kommt mit Baumgarten (§ 595) überein. Insofern wandelt Kant in den Bahnen der Schul-Tradition. Doch hatte er schon bei Beginn seiner philosophisch-

[1]) § 898; zuweilen unterscheidet Wolf von dem Willen noch den »Appetit«, vgl. z. B. § 331 der Anmerkungen.

[2]) In der Schrift, der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) S. 40.

[3]) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) Sectio III, Prop. XII.

schriftstellerischen Laufbahn[1]) hinsichtlich der damaligen Hauptfrage, »Verhältnis der körperlichen und geistigen Substanzen«, bemerkenswerte Selbständigkeit offenbart. Das dort aufgestellte Prinzip der Coexistenz, eine interessante Vorstufe zu seiner späteren Kategorie der Wechselwirkung, ermöglichte ihm, die »gegenseitige Abhängigkeit in den Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister« verständlich zu machen ohne die Annahme einer prae-stabilierten Harmonie.

In der Abhandlung »Über die falschen Spitzfindigkeiten der 4 syllogistischen Figuren« (1762) erscheint unter anderen[2]) die Conclusio: Kein Geist ist teilbar — alle Materie ist teilbar — Folglich ist keine Materie ein Geist. Es ist natürlich nicht gesagt, dass Kant Inhalt und Voraussetzungen dieses Schulbeispieles seinerseits anerkannt hätte. Denn schon bald (1764), in den Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (III, § 2) wird er zu feineren Distinktionen geführt. Die Seele ist nicht Materie. Zugegeben. Aber deshalb könnte sie vielleicht doch »von materialer Natur« sein, d. h. »eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein kann«. Denn das Rätsel, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sein kann, harrt ihm noch der Lösung. Ein äusserer Anlass sollte bald dazu dienen, dass er durch eine Revision des empirischen »Tatbestandes« hindurch zu einer schärferen Begriffsbestimmung von Geist gekommen ist.

b) Die 7 Pfund Sterling, die Kant zum Ankauf der Arcana coelestia des Geistersehers Swedenborg, »8 Quartbände voll Unsinn«,[3]) verwendete, haben sich doch bezahlt gemacht. Nicht nur, dass Kant in seiner dadurch provozierten Schrift sich als feinen Stilisten und Satiriker offenbart (der nur leider Gedankenernst und Gedankenspiel zu sehr ineinanderfliessen lässt); auch der wissenschaftliche Ertrag dieser seiner Schrift ist gar nicht so gering. Man hat mit Recht die »Träume eines Geistersehers u. s. w.« (1766) als erstes Präludium der »kritischen Philosophie«

[1]) Nova dilucidatio, Prop. XIII, usus 6.

[2]) S. 61. — Auch sonst wird mehrfach gerade der Geist als Beispiel beigezogen, vielleicht ein Beweis dafür, dass dieser Begriff mit im Vordergrund des philosophischen Interesses stand. Vgl. auch Reflexionen ed. Erdmann I, S. 201 Nr. 675, 676.

[3]) Träume eines Geistersehers etc. S. 44.

betrachtet und insofern ist diese neue Denkungsart durch das ihr doch so völlig disparate Geister-Problem (für Kant damals zugleich das Geist-Problem schlechthin) aus der Taufe gehoben worden.

Es lag für Kant ja eine tiefernste Frage der rationalen Psychologie im Hintergrund. Denn die Seele war ihm noch nicht zur Idee geworden. Das geht besonders klar aus dem gleichzeitigen Brief an M. Mendelssohn (v. 8. April 1766) hervor. Und das negative Ergebnis jener ihm abgedrungenen kleinen Schrift führt ihn nun sicher einen Schritt vorwärts zu seinem Ziel und an einem möglichen Abweg glücklich vorbei. Mit einer fast unbegreiflichen Vorurteilslosigkeit war er an die Sache herangetreten und blieb bemüht, alle »Beweistümer« und jeden Gesichtspunkt, der sich irgend zugunsten »einer dergleichen systematischen Verfassung der Geisterwelt« vorbringen liess, zur Geltung kommen zu lassen.[1]) Umso sicherer war das Ergebnis. Kant meint am Schlusse des ersten Teils, dass sein philosophischer Lehrbegriff von geistigen Wesen vollendet sei, aber in negativem Verstande, »indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: dass die verschiedenen Erscheinungen

---

[1]) Besonders interessant ist in dieser Beziehung die ins 2. Hauptstück des 1. Teils eingesprengte grössere Episode, die eigentlich einmal eine besondere Behandlung wert wäre. Das Wort Gemeingeist fehlt darin, wie überall bei Kant, aber die Sache ist es doch gewiss, wenn er davon spricht, wie »empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urteile vom allgemeinen menschlichen Verstande« ein Mittel wird, »dem ganzen denkenden Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen.« Es giebt »Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen ausser uns«, das sittliche Gefühl wäre danach »die empfundene Abhängigkeit unseres Privatwillens vom allgemeinen Willen«. Wir »sehen uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloss geistigen Gesetzen«. Wozu aber dienen nun Kant diese uns so geläufigen Gedanken? Als Hypothese, die allenfalls gut sein könnte, eine Gespenstertheorie zu stützen! Sie sind ihm »eigentlich nicht eine ernstliche Meinung« (Brief an Mendelssohn v. 8. April 1766). Ich finde darin einen (ersten) Beweis dafür, dass Kant einen sittlichen Gemeingeist als ernsthaft philosophisch-brauchbaren Begriff nicht anerkennt. Ist daran sein »Individualismus« schuld oder wird man nicht besser sagen, dass ein solcher Gegenstand mit der philosophisch-methodischen Tendenz des a priori (die also schon damals latent so stark gewirkt haben müsste) schlechterdings nicht in eine Fläche zu bringen war — und ist? Vgl. auch die (nicht günstige) Bemerkung über den esprit de corps in den Reflexionen zur kritischen Philosophie ed. Erdmann, I, 1 Nr. 365 (und 652).

des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermutet, niemals positiv könne gedacht werden« (S. 44). Ein Geist aber positiv und noch dazu als eingeschränktes Wesen gedacht, wäre ein »hyperbolisches Objekt«,[1]) eine wissenschaftliche Pneumatik ein Unding, keine Metaphysik, sondern Hyperphysik.[2]) »Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich nichts mehr an« (S. 44).

Bei solchem Abschied hat Kant diesen problematischen Begriff im negativen Verstande scharf fixiert und er hat diese Bestimmung — was für uns besonders wichtig ist — unverändert bis in die Zeit der kritischen Philosophie hinein beibehalten,[3]) wo jener Begriff ihm gelegentlich als Warnungstafel Dienste leisten musste. Welches ist nun diese Begriffsbestimmung? Geist als ein Wesen zu definieren, welches Vernunft hat, reicht natürlich nicht aus. Es muss ihm die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit fehlen, eine Eigenschaft also, ohne welche uns Dinge sonst nicht »denklich« sind. Ein Geist wäre sonach ein immaterielles, endliches Vernunftwesen, welches immerhin einen Raum einnehmen (d. h. in ihm unmittelbar tätig sein) könnte, aber ohne ihn zu erfüllen (ohne materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten) [S. 10]. Also etwa das idealisierte und ein wenig in das Abstraktive erhöhte Gespenst. In einer interessanten Anmerkung wirft Kant dabei die Frage auf, wie man wohl zu diesem Begriff gekommen sei, da er von der Erfahrung nicht abstrahiert sein könne. Er antwortet: »Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrung und pflanzen sich nachher auf andere fort ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst

---

[1]) Prolegomena § 45. Dort wird als Beispiel Substanz genannt, sofern sie ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird.

[2]) Diesen für die Sache so treffenden Ausdruck gebraucht Kant 30 Jahre später in dem gegen die Gefühlsphilosophie J. G. Schlosser's polemisierenden Aufsatz »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) S. 16 Anm.

[3]) Später trat, wie sich zeigen wird, noch eine ästhetische Verwertung des Begriffs hinzu, die übrigens nicht ausser Zusammenhang mit Kants obigen Bestimmungen steht.

oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat.[1])

Die dankbare Aufgabe, zu untersuchen, wie aus diesen Eierschalen eine neue Psychologie sich herausarbeitet, würde von unserem Thema abführen. Hier kommt es darauf an, in einem Überblick auf die Stellen von Kants späteren Schriften hinzuweisen, an welchen er den, wie er sagte, abschliessend fixierten Begriff von Geist und Geistigkeit für seine Philosophie verwertet hat. Dieser Überblick wird nicht lange aufhalten, denn solche Stellen sind naturgemäss sehr wenig zahlreich.

Kritik der reinen Vernunft (1781 bzw. 1787). Im 2. Kapitel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (1. Aufl., in der zweiten Aufl. bekanntlich umgearbeitet) spricht Kant beiläufig davon, dass man mittelst reiner Verstandesbegriffe, dieser Begriffe, »welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten«, wohl auch einmal Gegenstände bloss erdenken könne, »die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung notwendig gehörte (Begriff eines Geistes), oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott)«, S. 96. Was hier »weggelassen« wurde, ist, wie wir wissen, die Undurchdringlichkeit. — Ebenfalls in der zweiten Auflage gestrichen ist eine andere für uns wichtige Stelle. Wichtig deshalb, weil der darin behandelte Begriff der intellektuellen Anschauung nachmals von Hegel (auch von Goethe) als Brücke verwertet worden ist,[2]) die zu dem späteren metaphysischen Geist-Begriff hinüberleite. Einer der wirklichen, sachlich nicht allzu belangreichen Unterschiede der ersten Auflage von der zweiten (und den folgenden) ist der, dass in der ersten Auflage die Identifizierung des »transscendentalen Gegenstandes« mit dem »Noumenon« ausdrücklich[3]) abgelehnt wird. Noumenon ist in der ersten Auflage

[1]) S. 6. — Dass der Begriff daneben entweder durch ein ganz bewusstes Abstraktions- (Subtraktions-)Verfahren [denkende Substanz minus Undurchdringlichkeit] entstehen kann, wie das hier bei Kant selbst unzweifelhaft ist, oder aber, dass es sich überhaupt nicht um einen Begriff, sondern um etwas ganz anderes (s. Kap. 2) handelt, bleibt dabei ausser Betracht. —

[2]) Ob mit Recht, bleibe hier unerörtert.

[3]) »Das Objekt, worauf ich die Erscheinungen überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen.« S. 253.

ein Kunstprodukt, erdacht lediglich zu dem Zweck, den Ort (im Sinne Kants = Utopia) anzuzeigen, zu dem die Kategorien führen, wenn bei ihrem Gebrauch von aller Form der empirisch-sinnlichen Anschauung abstrahiert wurde.[1]) Einen dinglichen Inhalt könnte, unter dieser Voraussetzung, das Noumenon nur haben, wenn es neben der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) noch ein anderes Medium gäbe, welches den blossen Verstandes-Begriffen ermöglichen würde, sich zu Dingen zu konsolidieren. Ein solches (fiktives) Medium würde nicht-sinnliche (oder sprachlich-positiv ausgedrückt) intellektuelle Anschauung genannt werden müssen.[2]) »Hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste[3]) gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unseren reinen Verstand beschäftigen könnte« (S. 250). Die Ablehnung solcher Möglichkeit — ein freundlicher Abschiedsgruss an die Inaug.-Dissertation von 1770 — hat den methodischen Zweck, zu zeigen, dass die Kategorien stets auf Mitwirkung der Sinnlichkeit angewiesen bleiben (Ideen sind hier ja noch ausser Diskussion und haben auch nie zu dem gehört, was Kant Erfahrung nannte), also zu bescheidener

---

[1]) Den neben Kategorie und Sinnlichkeit zur Konstituierung von Gegenständen erforderlichen dritten Coefficienten, den transscendentalen Gegenstand, hatte Kant auch in der ersten Auflage natürlich nicht vergessen; trotz des angeblich stärkeren »Idealismus« dieser ursprünglichen Form. Aber »dieses transscendentale Objekt lässt sich garnicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde«. S. 250. So unzertrennlich eng also ist dies transscendentale Objekt (= transsc. Gegenstand) mit dem sinnlichen Anschauungsmodos liiert. Hingegen »der Begriff von einem Noumenon, der aber garnicht positiv ist« (S. 256), ist dem sinnlichen Anschauungsmodus kontradiktorisch entgegengesetzt.

[2]) Eine etwas andere Erklärung giebt Hegler (die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891) S. 66 Anm. 1.

[3]) Dass der Zusatz »im Geiste« kein bloss schmückendes Beiwort ist, sondern eben eine ganz spezifische (von Kant abgelehnte) Denkart bezeichnet, sollte nicht bezweifelt werden. Die Tatsache, dass das Wort Geist in der »Kritik der reinen Vernunft« fehlt — eine Ausnahme, wie etwa S. 499 Anm. »Epikur zeigt einen ächten philosophischen Geist«, oder S. 806 »Geisteskräfte«, kommt dagegen nicht auf — ist bisher kaum beachtet worden. Heute, wo der Ausdruck so abgeschliffen ist, dass es Mühe kostet, ihn zu umgehen, würde man schwerlich ein philosophisches Werk von Bedeutung — und noch weniger eins ohne Bedeutung! — aufweisen können, welches hier auch nur entfernt solche Enthaltsamkeit übt, wie Kant in seinem Hauptwerk.

Kleinarbeit an den einzelnen Erfahrungsgegenständen zurückverwiesen werden.[1])

Sind diese hier besprochenen Bemerkungen Kants den für die zweite Auflage der Vernunftkritik vorgenommenen Umarbeitungen zum Opfer gefallen, so hat sich hingegen ein anderer Passus (S. 826 f.) auch in der zweiten Auflage erhalten, in welchem der Begriff der »geistigen Natur« mit dem einer »unkörperlichen Natur« gleichgesetzt ist. Kant betont, dass jener Begriff »bloss negativ ist und unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden«.

Es empfiehlt sich, in zusammenfassender Übersicht hier des Ergebnisses zu gedenken, das die Vernunftkritik hinsichtlich der Seele gezeitigt hat. Da nämlich für Kant Seele und Geist niemals und in keiner Weise Synonyma gewesen sind, kann das, was er unter Geist verstand, durch Vergleichung mit der Seele wenigstens negativ noch schärfer bestimmt werden.

Kant hat die Seele zu einer Idee befestigt und musste nun ein wesentliches Interesse daran haben, sie nicht wiederum zur Sache gemacht zu sehen, wozu eine Verquickung mit dem Geistigen, wie er dieses auffasste, notwendig geführt haben würde. Es wäre das ein Rückfall in die Pneumatologie,[2]) für Kant schon seit lange eine unmögliche Wissenschaft, gewesen. Kants Seelen-Idee geht andere Wege. Sie führt klar und glücklich zwischen der Scylla

---

[1]) Es ist ein merkwürdiger Zufall, vielleicht auch mehr, dass der Philosoph des Geistes, Hegel, gerade an diesem Punkt seine positive Anknüpfung genommen hat. Genau das, was Kant hier ablehnt, »eine Welt im Geiste gedacht, vielleicht auch gar angeschaut«, hat er später zustande gebracht! Lässt sich wohl eine noch kürzere und schlagendere Formel zur Bestimmung des zwischen den beiden grossen Denkern bestehenden Verhältnisses finden?

[2]) Er urteilt, »dass, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialismus zu verfallen, sondern dass sie vielmehr bloss Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntnis unseres denkenden Selbst im Leben sei und als theoretische Erkenntnis auch bloss empirisch bleibe«. Kritik der Urteilskraft S. 443. Vgl. auch S. 466, 475.

des Materialismus[1]) und der Charybdis des Spiritualismus hindurch[2]) in das ruhige und aussichtsreiche Fahrwasser der Anthropologie[3]) und Ethik hinein. Bei aller Zartheit der Linienführung ist das von Kant in dieser Beziehung herausgearbeitete Ergebnis ein völlig positives und sicheres.

Zuerst mag allerdings der Eindruck überwiegen, dass die Kantische Ideenlehre einen vorwiegend negierenden Charakter trägt, wie es ja in der Tat die Aufgabe der kritischen Philosophie sein muss, die mit der Idee verbundene »unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion« (Kritik der reinen Vernunft, S. 399) nachzuweisen und, soweit nur immer möglich, auch aufzulösen. Und da zeigt sich allerdings, dass die Erkenntnis der Seele als eines Dinges an sich »in getäuschte Erwartung verschwindet« (S. 423), dass wir »vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff haben können« (S. 397). Es ist, genau besehen, ein Fehlschluss, ein Paralogismus, nach dem ich schliesse »von dem transscendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe« (S. 397 f.). Der naheliegende Irrtum dabei besteht in der »Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt« (S. 426). Sonach »verwechsle ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten

[1]) Die Gegnerschaft des Materialismus wird von Kant weniger betont (Erwähnung z. B. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 379, 383. 2. Aufl. S. 420. Kritik der Urteilskraft S. 443. Prolegomena S. 122 § 57. Beweis, dass »der Materialismus nie zum Erklärungsprinzip der Natur unserer Seele gebraucht werden kann« in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf S. 141). Das mag zeitgeschichtlich bedingt sein, hat aber wohl seinen tieferen Grund in der Tatsache, dass rein philosophisch betrachtet, der Materialismus tatsächlich minder interessant und gewichtig ist, als die verschiedenen möglichen idealistischen und spiritualistischen Theorien.

[2]) »Es giebt keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoss zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren.« Kritik der reinen Vernunft S. 421.

[3]) Kritik der Urteilskraft S. 443, 475.

Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst« (S. 427). Diese abgesondert mögliche Existenz wird in Übereinstimmung mit der ganzen Tendenz Kantischen Philosophierens aus der Problemstellung ausgeschaltet.[1]) Insofern verbleibt es allerdings »nur« bei der subjektiven Realität des reinen Vernunftbegriffes der Seele, dem wir »durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben« (S. 397). Dies bedeutet jedoch zwar einen anderen, nicht aber einen minderen Realitäts-Grad. Und auch abgesehen hiervon wäre für Kant schon viel gewonnen, wenn wir »die transscendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne dass diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen können« (S. 396).

»Die Vernunft schafft keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur« (S. 671). Diese ordnende Tätigkeit ist aber durchaus nicht zu verachten. Sie ist vielmehr die einzige, mindestens eine unbedingt notwendige Betätigung der Vernunft, dieses »Vermögens der Prinzipien« (S. 356), dem die Tendenz wesentlich ist, »die synthetische Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen« (S. 383). Und dieser Tendenz dienen eben die Vernunftbegriffe oder Ideen.[2]) Dass einem solchen notwendigen Vernunftbegriff »kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann« (S. 383), muss bei einer solchen Definition ja doch nur selbstverständlich sein.

Kant verwendet bekanntlich drei solche Vernunftbegriffe, von welchen uns hier nur der eine, die Seelen-Idee, interessiert. Diese Seelen-Idee repräsentiert »die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts« (S. 391). Zu grunde liegt dabei zunächst nur »die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung Ich, von der ich nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches

---

[1]) »Ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkendes Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiss ich garnicht« (S. 419).

[2]) »So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.« S. 379.

denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken die seine Prädikate sind, erkannt wird« (S. 404). Aber da wir nun einmal vermöge jenes »unvermeidlichen Scheines« die Ideen »nur als Analoga von wirklichen Dingen« (S. 702) denken können, so schematisiert[1]) sich das ursprünglich »logische Prinzip« (S. 676), die »Abstraktion« (S. 427), zur anschaulichen »Idee«. »Die Vernunft nimmt den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit anderen wirklichen Dingen ausser ihr in Gemeinschaft stehe, mit einem Worte, von einer einfachen selbständigen Intelligenz. Hierbei aber hat sie nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele«.[2]) Diese letzte Einschränkung ist wichtig. Denn immer wird man sich gegenwärtig halten müssen, dass es sich dabei um einen zwar »nicht willkürlich erdichteten, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegebenen« (S. 384), auch keineswegs überflüssigen und nichtigen (S. 385) Vernunftbegriff handelt, aber doch eben um eine von den »Ideen«, die niemals von konstitutivem Gebrauch sein können. »Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen« (S. 672).[3]) Man

[1]) S. 710 (dieses transscendentale Ding ist bloss das Schema jenes regulativen Prinzips), 712 (die psychologische Idee kann auch nichts anderes als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten).

[2]) S. 710. — »Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt. ... Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann.« S. 799 f. — Vgl. die Definitionen S. 403 und 1. Aufl. S. 361.

[3]) Dieser Gebrauch ist also »immanent« (S. 671), die Idee ist »nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff« (S. 699).

kann auch mit Kant sagen, dass solche Vernunftbegriffe wenigstens als Aufgaben notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet seien (S. 360) oder dass es eine notwendige Maxime der Vernunft ist, nach dergleichen Ideen zu verfahren (S. 699).[1])

»Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anderes als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. bloss relativ auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloss vor den inneren Sinn gehört; da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung[2]) und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt (S. 711). So finden wir also hier positive Ergebnisse und Aufgaben genug, welche der Seelen-Idee ihren festen Platz und ihre dauernde Bedeutung sichern. Mag die ganze rationale Psychologie« hinfällig geworden sein, so haben wir vollauf damit zu thun, »unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann« (1. Aufl., S. 382). Aber wie ungern und schwer bescheidet sich doch der Mensch mit solcher wichtigen und nie auszuschöpfenden Aufgabe! Es wiederholt sich immer wieder, dass die Vernunft

[1]) Sonach »ist die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projektierte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muss, welche aber dazu dient, zu dem mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen« (S. 675).

[2]) Der nach Kants Meinung also unangebrachte Gedanke einer Zerstörung ruft als sein Gegenspiel den Gedanken an eine Unzerstörbarkeit wach. Es ist bekannt, wie Kant den Gedanken einer Seelenfortdauer in Absicht der praktischen Vernunft mit positivem Inhalt zu erfüllen vermochte. Vgl. z. B. S. 425 f. Aber der bloss spekulative Beweis für die »Annehmung eines künftigen Lebens« ist ihm »so auf die Haarspitze gestellt, dass selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann als sie ihn als einen Kreisel um sich selbst sich unaufhörlich drehen lässt und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebaut werden könnte«. S. 424.

»den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muss, verlässt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, in dessen Höhe sie notwendig schwindelig wird« (S. 717).

Und nun ist es für unser gegenwärtiges Thema von besonderem Interesse, dass bei Kant das Geistige geradezu als (leeres) Gegenstück zu der von ihm gesicherten positiven Idee der Seele auftritt: »Wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloss die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriff einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, dass man sagt, er habe einen Sinn« (S. 712). Das also ist der Unterschied: Seele eine unter manchen Umständen sinnvolle Abstraktion (von der empirisch bestimmten Mensch-heit), Geist hingegen eine unter allen Umständen sinnlose Negation (der Körperlichkeit). Beide haben nichts mit einander zu schaffen. Sie liegen nicht in einer Fläche und können sich deshalb nicht berühren.[1])

Nicht eben häufig hat Kant in der Folgezeit Anlass genommen, für seine theoretische Philosophie den Begriff Geist beizuziehen. Immer[2]) aber geschieht es in der Absicht, entweder die Wertlosigkeit und Unvollziehbarkeit eines solchen Begriffes darzutun, oder auf die Trübung hinzuweisen, welche durch seinen Gebrauch die Reinheit der philosophischen Methode erleiden würde.

---

[1]) S. Mellin (Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. 1802. V, 1. S. 256) meinte, dass wir im Sinne Kants unterscheiden müssten »zwischen der Seele, als Grund der Animalität, der bloss gedachten empirischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes (einer theoretischen Idee), und dem Geiste, als Grund der Moralität und übersinnlichem Substrat jener Erscheinung (einer praktischen Idee)«. Diese an sich ganz ansprechende Antithese findet in Kants eigenen Äusserungen keine Bestätigung.

[2]) In den Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben v. B. Erdmann (besonders Bd. II, S. 364 Nr. 1277) und den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik (z. B. S. 251, 221 f., 170) finden sich allerdings Äusserungen, welche dem Geist auch metaphysisch eine positive Seite abgewinnen. Aber schon die Unmöglichkeit, die einzelnen Reflexionen Kants irgend sicher zu datieren und der Mangel an Autenthie überhaupt, welcher der Pölitz'schen Überlieferung anhaftet, machen derartige Äusserungen für unseren Zweck nahezu unbrauchbar.

So sagt er in der »Kritik der Urteilskraft« (1790): »Meinen, dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Universum gebe, heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blosse Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen (ens rationis ratiocinnantis), kein Vernunftwesen (ens rationis ratiocinnatae)«.[1]) Ebenso wird in dem gegen J. G. Schlosser gerichteten Aufsatz: »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (Berlin. Monatsschrift 1796), »die Natur der Seele als lebender Substanz auch ausserhalb der Verbindung mit einem Körper« als Geist bezeichnet (S. 12, Anm.) und aus den Vorlesungen über Metaphysik aus 3 Semestern (herausgegeben von M. Heinze. Abhandl. d. kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1894, S. 630) erfahren wir: »Ich als denkendes Subjekt in einem Tier (Menschen, Körper) heisse Seele. Geist würde ich als denkendes Subjekt heissen, wenn ich auch nichts Tierisches beseelte, nicht Prinzip des Lebens in einem körperlichen Wesen, d. i. Seele wäre«. Derselbe Gedanke findet sich endlich auch in den Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben von B. Erdmann:[2]) »Geist ist eine reine Intelligenz (rein ist, was von allem Fremdartigen abgesondert ist). Also ist Geist eine Intelligenz, abgesondert von aller Gemeinschaft mit Körpern. Wenn ich in der psychologia rationali von allem commercio mit Körpern abstrahiere, so wird aus dem Begriff der Seele der des Geistes und psychologia wird pneumatologia. Wenn ich die Intelligenz weglasse und bloss Seele in Gemeinschaft mit Körper nehme, so bleiben animae brutorum.«

Kants eingehende Beschäftigung mit der Religionslehre, als deren Frucht 1793 »die Religion innerhalb der Grenzen der

---

[1]) S. 455 f., vgl. auch 453. — Ein ens rationis ratiocinnantis wird in der Kritik der reinen Vernunft S. 697 mit »leeres Gedankending« übersetzt, während als Beispiel eines ens rationis ratiocinnatae eben die Ideen (also auch die Seele!) genannt werden. S. 709. — Vgl. auch Vorles. über Metaphysik ed. Pölitz S. 214.

[2]) Bd. II, S. 370 Nr. 1293. Vgl. auch Bd. I, 1 S. 97 Nr. 313 und Metaphysik ed Pölitz S. 214, 127, 225 f.

blossen Vernunft« erschien, brachte ihm den in der religiösen und kirchlichen Sprache besonders heimischen[1]) Geist nahe. Die Geister-Vorstellung wird von ihm als praktisch-brauchbare anschauliche Projektion »des für uns Unergründlichen« gedeutet (S. 72). Im Vergleich mit der Auferstehungs-Vorstellung, deren Materialismus Kant anstössig findet, scheint ihm »die Hypothese des Spiritualism«, wonach der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität)« zum Sitz der Seligen gelangen kann, der Vernunft relativ günstiger zu sein (S. 192 Anm.), denn die Vernunft kann die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz wenigstens denken. Womit natürlich nicht gesagt ist, dass Kant selbst sich zu dieser Hypothese unbedingt bekennt.

Sicherer vielleicht als aus Kants philosophischer Religionslehre kann seine eigene Ansicht aus der wohl bald nachher verfassten Preisschrift ermittelt werden: »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?« In dem zweiten der von Kant für diesen Zeitraum angenommenen drei Stadien der Metaphysik ist der Endzweck »auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott)« gerichtet (S. 122) »Unter diesem Wort [Geist] versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst sein kann« (S. 141). Was die Leibniz-Wolf'sche Metaphysik hierüber »theoretisch-dogmatisch vordemonstriert« (S. 141) hat, ist kein Fortschritt, »weil bewiesen werden kann, dass es uns unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprinzip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge« (S. 114), sodass also dem »Endzweck der Metaphysik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen einen Überschritt zu versuchen« (S. 115), hier nicht gedient werden kann.[2]) Das Geistige würde also nach Kant zum

[1]) Das Sach-Register der Vorländer'schen Ausgabe zitiert nach den Seitenzahlen der 2. Aufl.: Geist im Gegensatz zum Buchstaben 301, 302, 303 f. Anm. Vgl. 241, 244 f. Der heilige Geist 212 Anm., 220 Anm., guter Geist = gute Gesinnung 91, guter und böser 38. Der böse oder verführende Geist (»Teufel«) 47 f., 72, 106 ff., 109 f., 114, 121, 201 Anm. — Auch im ersten Abschnitt der Schrift vom »Streit der Fakultäten« (1798), welcher den Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen behandelt, kehrt das Wort in analogen Bedeutungen wieder. S. 99, 100, 101, 104, 113 Anm., 116.

[2]) Der Versuch, den Begriff Geist so zu fassen, dass er nur in sich selbst nicht widersprechend sei, mag dazu führen, dass ein solcher Begriff

Übersinnlichen, Übernatürlichen[1]) gehören, ohne aber mit dieser grösseren problematischen Sphäre zusammenzufallen.

Es ist deshalb nicht nur eine speziell psychologische Angelegenheit, sondern das Interesse an der Sauberkeit philosophischer Methode überhaupt, welches Kant veranlasst, einen philosophischen Begriff Geist abzulehnen. Schliesslich wird immer wieder bei dem klaren Denker die Evidenz der »Undenklichkeit« dieses Begriffes massgebend geblieben sein. Es sind »Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten«, die »sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken und dann glauben, auf diese Weise sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.[2])

Musste es gewiss schon auffallen, dass Kant bisher dem Begriff kaum eine positive Seite abgewonnen hat, so finden wir eine besonders interessante Bestätigung für diese merkwürdige Tatsache in seiner Auseinandersetzung mit Herder.

Es ist ein Eindruck peinvoller Tragik, wenn zwei bedeutende Männer durch die Verschiedenheit ihrer Anlagen und Absichten verhindert werden, sich zu verstehen und wenn sie dabei sich doch nicht ignorieren können. Sie polemisieren aneinander vorbei. Das zeigt sich fast grotesk in Herders Metakritik und Kalligone. Aber ein Präludium haben wir von der anderen Seite doch schon in Kants Rezension der Herderschen »Ideen« (1785), so sehr auch diese formell unanfechtbar bleibt und das ernsthafte Bemühen verrät, den Gegner zu verstehen. Wir haben hier nur einen Punkt herauszugreifen, müssen uns jedoch zu diesem Zweck die wurzel-

---

allerdings durch keine Erfahrung widerlegt werden kann, nämlich wenn er mit einer solchen Bestimmung gedacht wurde, »mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann« (S. 149). Derselbe Gedanke auch Kritik d. rein. Vernunft S. 701.

[1]) Daher »ein Geist« gelegentlich = deus ex machina. So in den Prolegomena (1783), wo zwischen den beiden Möglichkeiten, dass die Naturgesetze den Einzelerfahrungen entlehnt sind oder umgekehrt »Natur« von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet wird, ein Mittelweg, »dass nämlich ein Geist uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe«, nicht zulässig erscheint. — Ähnlicher Gesichtspunkt in dem kleinen Aufsatz »Über Wunder« (1790).

[2]) Kritik der prakt. Vernunft S. 43. Also Selbsttäuschung! Ähnlich Kritik der Urteilskraft S. 13 Anm. Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist ungereimt, »dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuss wäre.«

verschiedenen Tendenzen der beiden Männer gegenüberstellen. Kant sucht die Idee einer Weltgeschichte und forscht deshalb nach einem »Leitfaden a priori«.[1]) Das Einzelne interessiert ihn ausschliesslich, sofern es hierzu dienlich ist; im übrigen erscheint ihm die Überfülle von Stoff, die »Last der Geschichte« eher bedenklich als erfreulich.[2]) Er kommt zu dem Ergebnis, dass eine »Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung« nur in den Handlungen gefunden werden kann, dadurch der Mensch seinen Charakter offenbart.[3]) Das geschichtsphilosophische Ergebnis der »Kritik der Urteilskraft« ist hier schon präformiert. — Herder dagegen ist gerade beglückt durch die Fülle des ihm zuströmenden Stoffes jederlei Art. Ihn in annehmbarer Form darzustellen und darzubieten ist sein Haupt-Interesse. Das Philosophische dabei[4]) sind ihm die für die Stoff-Ordnung nötigen Prinzipien, notwendig zur Orientierung in dem »Labyrinth«,[5]) also recht eigentlich — Leitfäden a posteriori! Der Mensch ist dazu geschaffen, dass er »Ordnung suchen« soll. »Die Gedanken, die der Ewige in der Reihe seiner Werke uns thätlich dargelegt hat«, sie gilt es nachzudenken und geistig zu reproduzieren.[6]) Herder bestimmt sein Thema in der Vorrede zu den »Ideen« (S. IX) auch einmal so: »Geschichte der Menschheit, Philosophie ihrer Geschichte.« Die Geschichte ist ihm — wie auch sonst bei seiner literarischen Tätigkeit — das Primäre, die Philosophie dabei das Sekundäre. In letzterer Hinsicht genügt es ihm meist, des Hülfsmittels der Analogie sich zu bedienen, wie er selbst bekennt.

Herder tut nun zwar sein Möglichstes, diesen Tatbestand zu verdecken. Er liebt philosophische Gedanken und Aperçu's im einzelnen; wenn auch nur von fern, werden wir dabei doch gelegentlich an die späteren Wucherungen Schellingscher Manier erinnert. Gerade auch, was den Begriff Geist betrifft, ist es nicht verwunderlich, dass Kant auf falsche Fährte kommen konnte. Herder hat im Grunde nicht daran gedacht, in dem Begriff Geist ein

---

[1]) »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« 1784. S. 19.

[2]) Ebenda S. 19.

[3]) Rezension von Herder's Ideen. S. 36.

[4]) Philosophie ist ihm übrigens, dem damals fast noch vorherrschenden Sprachgebrauch entsprechend, oft = Wissenschaft überhaupt.

[5]) Herder, Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. 3. S. XIV.

[6]) Ebenda S. XII, XIII.

Erklärungsprinzip zu konstituieren, er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme von qualitates occultae. Aber nach Theologen-Art hat er die Kadenz der individuell-persönlichen Unsterblichkeit stark hervortreten lassen. Das mochte Kant in seinem Vorurteil bestärkt haben, als bedeute für Herder Geist irgend eine überweltliche Kraft, seine Verwendung also den Versuch »das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären[1]) zu wollen, was man noch weniger begreift« (S. 33). Zudem hatte Herder selbst über den Geist und sein Verhältnis zur Materie philosophiert.[2]) Dadurch wurde Herder's ganz andersartige Verwertung des Wortes, auf die wir später noch einzugehen haben (s. unten Kap. 2 Abschn. 2), verdeckt, obwohl sie auch schon in dieser Schrift durchblickt: »Es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet«, »das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise, und zwar durch Humanität, allmählich erst zugebildet worden« (III, 223). Kant selbst war dies nicht entgangen. Aber eine ganz zutreffende Deutung solcher Äusserungen bringt er nur vor, um sie als ungereimt zu verwerfen: »es müsste denn sein, dass er diese geistigen Kräfte für etwas ganz anderes, als die menschliche Seele hielte, und diese nicht als besondere Substanz, sondern bloss als Effekt einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen« (S. 33). Dass in dem »Geist« Herder's vielleicht eine neue Kategorie, eine Kategorie historischen (kulturgeschichtlichen) Denkens, oder besser, historischer Darstellung vorliege, diese Möglichkeit hat Kant von seinem Standpunkt aus nicht erkennen können. Anerkannt würde er sie schwerlich haben. Ein zweiter

---

[1]) Dass Herder »erklären« und nicht vielmehr zunächst einmal bloss darstellen wolle, nahm Kant als selbstverständlich an.

[2]) Z. B. S. 207: »Wir sehen in der Materie so viel geistähnliche Kräfte, dass ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint.« Von Kant citiert, natürlich missbilligend. Die ebenfalls von ihm beigezogenen Herderschen Worte aus dem Anfang des 8. Buches »Wie einem, der von den Wellen des Meeres eine Schiffahrt in die Luft tun soll: so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme«, mochte Kant formell als »zu lyrisch« tadeln, in der Sache wird er gerade von seiner Auffassungsweise aus hier dem Autor recht gegeben haben.

Beweis (vgl. oben S. 6 Anm. 1), wie völlig ausserhalb seines Gesichtskreises unser jetziger Begriff Geist lag.

c) Wenn sonach der Geist als kulturphilosophisches Universale Kants Kreise nicht berührt, wenn ein metaphysischer Geist ihm nur eine negative Bedeutung besitzt (höchst bedeutsamer Sieg über die beiden starken Gegner: Spiritualismus und Supranaturalismus!), wenn endlich auch seine Psychologie ohne ein besonderes Vermögen dieses Namens bestehen kann,[1]) so hat Kant doch für das Wort einen passenden Ort gefunden: die anthropologische Ästhetik.

Kant war ja nicht ausser der Welt. Er zitiert andere Schriftsteller nur sehr sparsam, hat aber immer viel gelesen. Wer sich davon einen anschaulichen Eindruck verschaffen will, wird etwa das Material überblicken, das O. Schlapp in seinem Buch

[1]) »Anima ist das Sinnliche der Seele, animus das intellektuelle Vermögen der Seele. mens, noos ist dies ebenfalls. — Seele und Geist sind zwei unterschiedene Verhältnisse, aber nur zwei Vermögen eines und desselben Subjekts« (Vorles. über Metaph. ed Heinze S. 679). Dergleichen »Anmerkungen« haben die Königsberger Studenten mit begreiflicher Vorliebe schwarz auf weiss nachhause getragen. Eine authentische Äusserung, doch gleichfalls mit Vorsicht zu geniessen, findet sich in dem Artikel in der Berl. Monatsschrift 1796: »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie«. Kant ist im absichtlich-populären Ausdruck nie besonders glücklich gewesen. Der Aufsatz zeigt einen stark ironisierenden Einschlag und dieser Einschlag erschwert, ähnlich wie dies von der Schrift über die Träume eines Geistersehers zu sagen ist, nicht unwesentlich die ungetrübte Erfassung der wahren Meinung des Autors. Für unseren Zweck kommt folgender Satz (Abschn. I, B. S. 34) in Betracht: »Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein bloss dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffe des Sinnlichen . . . sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Übersinnlichen aus, nämlich der Freiheit.« Der so unkantisch-dogmatisch klingende Anfang dieses Satzes ist wohl nur als Nachbildung des den Aufsatz eröffnenden Chrysipp-Citates recht zu verstehen: die Natur hat dem Schwein statt des Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule. Man kann solche Gelegenheitsäusserung nicht zur Grundlage einer psychologischen Theorie machen wollen. Es käme ein schiefes Bild heraus. Auch der Unterschied zwischen der Kant sonst geläufigen Bestimmung »belebendes Prinzip« und dem hier auftretenden »Lebensprinzip« ist nicht gross. Doch bahnt er den Weg zum Abfall in unkantische Denkungsart. Vgl. auch Reflexionen Kants zur krit. Philosophie ed. Erdmann, I, S. 221 f. (der Lebensgeist als besonderes Principium der Vereinigung der Seele mit dem Körper).

»Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft 1901« fast überreich zusammengetragen hat. Auch den ästhetischen Begriff Geist konnte Kant von Zeitgenossen und Vorgängern[1]) übernehmen. Für uns kann es dabei weder auf quellenkritische Einzelheiten noch auf Untersuchung etwaiger Entwicklungsphasen ankommen. In letzterer Hinsicht sind wir übrigens in der angenehmen Lage, nachzuweisen, dass Kants ästhetische Bestimmung des Geistes während 23 Jahre, und zwar der für seine Philosophie wichtigsten Jahre, die gleiche geblieben ist. Die Kritik der Urteilskraft (1790) bestimmt abschliessend (in § 49): »Geist, in ästhetischer Bedeutung, heisst das belebende Prinzip im Gemüthe«. Dem ganz entsprechend lautete es aber schon in Colleg-Nachschriften aus früherer Zeit: »Geist ist eine besondere Eigenschaft des Talentes . . . Geist ist der Grund der Belebung. In der Chemie ist Wasser das Phlegma und Spiritus der Geist[2]) . . . das Beleben ist in allen Produkten, z. E. in Gemälden, es hat kein Leben, aber eine Belebung. Die Produkte des Verstandes zu beleben ist also Geist« (1775—76). Geist bedeutet eigentlich das Prinzipium des Lebens. Geist in einem Buche ist das »Ingrediens, wodurch das Gemüt gleichsam einen Stoss bekommt und belebt wird, oder alles, was unsere Gemütskraft durch grosse Aussichten, Abstechung, Neuigkeit etc. erregen kann« (1779). »Beim Geist ist der Mensch nicht bloss lebhaft, sondern seine Lebhaftigkeit geht sympathisch auch auf das Leben Anderer über« (1784).[3]) Und dann später, in der Anthropologie (1798) heisst es in genauer Anlehnung an die Definition der »Kritik der Urteilskraft«: »Geist ist das belebende Prinzip im Menschen« (§ 55). »Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüths Geist«

[1]) Literatur-Übersichten bei Schlapp, S. 117 etc. Die Berliner Akademie hatte 1775 die Preisfrage gestellt: »Was Genie sei, aus welchen Bestandteilen es bestehe und sich darin natürlich wieder zerlegen lasse etc.« Aber schon vordem war das Interesse am Gegenstand lebhaft. Sulzer, Analyse du génie, Mémoires de l'Académie 1757 (deutsch in Sammlung vermischter Schriften 1762), darf wohl als Ausgang für Kant genommen werden.

[2]) Schiller 1781 (Männerwürde): »Zum Teufel ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieben.«

[3]) Diese interessanten Stellen sind dem oben genannten Buch von O. Schlapp entnommen, S. 126, 164, 257. Schlapp citiert dabei ein »Collegium Anthropologiae« C. F. Nicolai, aus dem Wintersemester 1775—76; ein »Collegium Antropologicum, gesammlet von Theodor Friedrich Brauer« 1779 und die von Ch. F. Puttlich 1784 nachgeschriebene Anthropologie.

(§ 69). Die Grundauffassung Kants kann somit als völlig gesichert und konstant gelten.

Die genannten beiden Paragraphen der Anthropologie sind für unser Thema sehr wertvoll und bringen die nähere Abgrenzung des Geistes gegenüber dem Witz, dem esprit, dem génie,[1]) dem Geschmack [dieser bloss regulativ, der Geist produktiv] und forschen nach dem Ursprung des Wortes. »Die Ursache, weswegen die musterhafte[2]) Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benannt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff von einem Geiste (einem genius,[3]) der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden), dessen Eingebung gleichsam er nur folgt« (S. 133).

Von mehr grundlegender Wichtigkeit sind jedoch natürlich die oben bereits erwähnten Ausführungen in § 49 des ästhetischen Hauptwerkes, denen wir uns nun zuwenden.

Hier lassen gerade die scharfen und wohlerwogenen Bestimmungen deutlich erkennen, dass der Geist für Kant nicht etwa in das a priori, auch nicht in das a priori der Urteilskraft hineingehört. Er zählt zu den Begriffen, die nach einem Wort in den »Losen Blättern«[4]) exponiert werden müssen, weil man sie nicht

---

[1]) »Wie wäre es, wenn wir das französische Wort génie mit dem deutschen eigentümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation lässt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müssten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen (genius) geborgt haben, welches nichts anderes als einen eigentümlichen Geist bedeutet.«

[2]) muster-hafte.

[3]) Es scheint wirklich, als sei Kant zu seinem Begriff nur auf dem Weg über die wiederauflebende Antike gekommen. Geist ist ihm der in Aktion tretende Genius. Genien spielen ja nicht nur in der dekorativen Malerei und Plastik des Rokoko eine grosse Rolle, sondern sind auch in der allgemeinen und poetischen Zeitvorstellung heimisch. Dass dieser Weg Kants zum Geist, von einem erhöhten Standpunkt betrachtet, tatsächlich ein Umweg ist, wird sich im nächsten Kapitel zeigen. Aber es war der Reinheit von Kants Methode förderlich, dass er diesen Umweg hat gehen müssen.

[4]) Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von Rud. Reicke. Separatausgabe, Heft I (1889), S. 36.

konstruieren kann. Er ist ein Vermögen, wie Verstand, Vernunft, Urteilskraft. Genauer: eine besondere Art des Vernunft-Vermögens, »ein produktives Vermögen der Vernunft«, ja eigentlich nur »ein Talent (der Einbildungskraft)«. Geist ist neben Einbildungskraft, Verstand und Geschmack zur schönen Kunst erforderlich (§ 50, Ende). Schon das Gemüt, dem der Geist eingeordnet wird, ist ja nach Heglers[1]) treffenden Ausführungen ein mehr nur anthropologischer Begriff. Und wenn nun der Geist als das belebende Prinzip dieses Gemütes erklärt wird, so soll damit gewiss erst recht keine in besondere philosophische Tiefen führende Einsicht eröffnet werden. Leben ist für Kant[2]) ja gerade das von der Philosophie nicht Erreichte; nicht ein Transscendentes, aber das noch nicht rationalisierte »Gegebene«. Die These aus der Schrift über den Geisterseher (S. 44), dass wohl die Erscheinung des Lebens, nicht aber des Principium des Lebens selbst erkannt werden könne, hat Kant nie zu ändern Ursache gehabt. Vom Standpunkte des Begriffs aus kann also dieses Leben nur als das erfasst werden, was unbestimmt, noch-nicht-bestimmt oder unbestimmbar ist und gerade dies Undefinierbare,[3]) dies Unbeschreibliche in den Produkten spielt

[1]) Alfr. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik 1891, S. 55: »Das ‚Gemüt' ist eine dem populären Sprachgebrauch sich nähernde Hypostase, und dass es das ist, dessen war sich Kant wohl bewusst. Sie dient dazu, die Fragen zu verdecken, welche die in ihre letzten Gründe verfolgte Theorie von den Seelenvermögen wachruft, sie stellt eine Einheit zwischen den psychischen Vorgängen her, die doch nicht den Anspruch erhebt, als transscendenter Grund für die Erscheinungen des inneren Sinnes zu gelten. Sie gewährt die Möglichkeit, das psychische Leben nicht (wie es im Begriff des inneren Sinnes geschieht) als Gegenstand der Beobachtung, als Erscheinung darzustellen, sondern unmittelbar als einen Komplex lebendiger, wirksamer Kräfte, nicht als Objekt des Bewusstseins, sondern als Subjekt des empirischen — wenn auch nicht des reinen — Bewusstseins. Aus der Erscheinung hinaus führt auch der Begriff des Gemüts nicht. Im Gegenteil ist anzuerkennen, dass Kant mit dem Begriff Gemüt, der nicht die Nebenvorstellungen erweckt, die der Begriff Seele aufweist, ausdrücklich an diese Grenzen der Erscheinungswelt erinnern will.«

[2]) Ob das von Sulzer verwertete geflügelte Wort des Lucrez von der vivida vis animi auf Kants Definition einen Einfluss gehabt hat (so Schlapp, a. a. O., S. 126, Anm. 2), bleibe dahingestellt.

[3]) Was das 18. Jahrhundert mit dem damals aufkommenden terminus technicus »das je ne sais quoi« bezeichnete, s. Schlapp, a. a. O., p. 256, Anm. 3. Derselbe weist auch auf das Wort Lavater's hin: »nenn's, wie du willst, das bleibt gewiss: das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, innig Eigentümliche, Unnachahmliche, Göttliche, Inspirationsmässige ist Genie.«

ja in der Ästhetik eine grosse Rolle. Geist als belebendes Prinzip wäre das Vermögen, welches in diese Sphäre hineinführt, »einen Überschritt wagt«. »Es ist kein Geist im Menschen, der nicht von dem Schwunge herkommt, den man auch die lebendige Kraft nennt«.[1]) Vorstellungen aus dieser, wie man sich vielleicht ausdrücken kann, dem Begriff gegenüber transgredienten Sphäre nennt Kant ästhetische Ideen: »Unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.«[2])

Es ist überaus wichtig, diese genaue Bestimmung Kants festzuhalten. Denn er hat damit in der Tat dasjenige getroffen, was sich (wie Kap. 2 ausweisen muss) als wesentlich für den Geist in der deutschen Sprache des 18.—19. Jahrhunderts literarisch bewährt hat. Ein weiteres, damit in Zusammenhang stehendes und besonders in der Religionsgeschichte hervortretendes Moment am Geist, nämlich dass er — ein Protoplasma menschlichen Gemeinschaftslebens — die Brücke von Person zu Person schlägt, lag Kant ferner,[3]) ist aber wenigstens nach der ästhetischen Seite hin von ihm gestreift worden: »das Talent, den Ausdruck zu treffen, durch den die durch die ästhetische Idee bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen

---

[1]) Fr. Ch. Starke, Kants Anweisungen zur Menschen- und Weltkenntnis, nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1790/91 (1831), s. Schlapp, a. a. O., S. 126, Anm. 2. — Kritik der Urteilskraft, S. 192 »— was die Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt«. Die damit zusammenhängende Eigentümlichkeit der Genialität, dass sie leicht über feste Regeln hinwegschreitet, wird von Kant nur bedingterweise gebilligt: »Um Genie zu scheinen, geht man jetzt von Regeln ab. Es ist zwar gut, da, wo die Regeln aus der Einschränkung des Geistes entspringen, über sie zu gehen; aber da, wo sie bloss das Gewöhnliche und Zufällige betreffen, erfordert es die Bescheidenheit, hierin sich zu bequemen, weil sonst, indem jeder andere sich auch so die Freiheit nimmt, endlich alles regellos wird.« Reflexionen zur krit. Philosophie ed. Erdmann, I, S. 130, Nr. 312.

[2]) Kritik der Urteilskraft, S. 192 f.

[3]) Siehe oben S. 6, Anm. 1 und S. 20 f.

mitgeteilt werden kann . . ., ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt.«[1])

Kant hat recht wohl gewusst, dass der Begriff nicht alles, dass er nicht das ganze Leben selbst sei. Die Klarheit und Reinheit aber, in der die transgrediente Funktion des Geistes hier ihren ersten und klassischen Ausdruck gefunden hat, ist gewiss nicht unabhängig von der Tatsache, dass derselbe Kant vorher dem Transscendenten einen so bestimmten Abschied gegeben hatte.

Im Anschluss hieran, jedoch ohne dieses definitive Ergebnis abzuschwächen, möchten die unseren Gegenstand nahe berührenden Gedanken aus einem nur fragmentarisch vorliegenden Brief-Entwurf Kants (Nr. 487 der Ak.-Ausg.) hier eine Stelle finden. Ein Fürst von Beloselsky hatte ihm im Sommer 1791 seine »Dianyologie« zugesandt.[2]) Kant begrüsst, dass Beloselsky »auf sichere Prinzipien gegründet«, »ebenso neu und scharfsinnig als schön und einleuchtend« die anthropologische Seite seiner eigenen metaphysischen Grenzbestimmungen behandelt habe. Beloselsky hatte nämlich unterschieden:

1. die Sphäre der bêtise,
2. die Sphäre des bon sens (Verstand und Urteilskraft),
3. die Sphäre der raison,
4. die Sphäre der perspicacité,
5. die Sphäre des esprit (génie);

jenseits der letzteren beginnen die Espaces imaginaires (Sphäre leerer Vernünfteley), wie auch schon die Sphären selbst durch Intermundien (Espaces d'erreur, de folie etc.) getrennt waren. Kant teilt zunächst die Sphäre 2, ob er gleich die Zusammenziehung von Verstand und Urteilskraft verständlich und berechtigt findet, »weil die Urteilskraft nichts weiter ist, als das Vermögen, seinen Verstand in concreto zu beweisen und die Urteilskraft nicht neue Erkenntnisse schafft, sondern nur, wie die vorhandenen anzuwenden sind, unterscheidet«. Dann würde Kant über die Sphäre der Vernunft (wenn diese nach Beloselsky nur das Einsehen,

[1]) Kritik der Urteilskraft, S. 198. — Ähnlich in der oben (S. 22) angeführten Stelle aus der Anthropologie-Vorlesung von 1784.

[2]) Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement. à Dresde 1790. Diese anonym erschienene kleine Schrift, von welcher die Königl. Bibliothek zu Berlin ein Exemplar bewahrt, besteht aus 44 Seiten Text und zwei grossen tableau's, deren erstes in konzentrischen Kreisen die vom Verfasser unterschiedenen Sphären zur Anschauung bringt.

perspicere der Ableitung des Besonderen umfasst) nur noch eine Sphäre, nämlich die »Sphäre der Nachahmung, es sey der Natur selbst nach ähnlichen Gesetzen, apprentissage, oder der originalität transscendance der Ideale« gesetzt haben. Diese Sphäre, innerhalb welcher auch der Geist seine festbestimmte[1]) Stelle finden würde, denkt sich Kant fein differenziert, wie aus nachfolgendem Schema erhellt, das sich aus Kants Notizen mit Verwendung seiner eigenen Ausdrücke leicht konstruieren lässt:

- Die Sphäre der Nachahmung (Verbindung der Sinnlichkeit mit dem oberen Vermögen).
  - A. Der Natur selbst nach ähnlichen Gesetzen, apprentissage.
  - B. Der Ideale (Originalität).
    - a. Sphäre »der transscendenten Imagination, d. i. der Ideale der Einbildungskraft, génie, **Geist,** esprit« [in Rücksicht auf β also Geist noch vox media].
      - α. Normal, wenn die Formen der Einbildung mit der Natur in Übereinstimmung.
      - β. Sphäre d. Hirngespenster, monstren, Phantasterey, wenn die Formen der Einbildung der Natur widersprechen.
    - b. Sphäre der transscendenten Vernunft, d. i. der Ideale der Vernunft.
      - α. Praktische Vernunft-Ideale.
      - β. Auf blosse Erweiterung der Spekulation (über das, was gar nicht Gegenstand der Sinne seyn, mithin nicht zur Natur gehören kann) zielend: leere Begriffe. Sphäre der Schwärmerey.

[1]) Die wohlerwogene und genaue Lokalisierung der Geist-Funktion giebt der Kantischen Aufstellung einen bleibenden Wert. Man halte dagegen den spielerigen Schematismus, nach dem Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen 1810 (WW. Bd. VII, S. 465 ff.) es fertig gebracht

d) Wenn das Wort Geist bei Kant so auffällig zurücktritt, so könnte das eine dreifache Ursache haben:

es könnte der zu diesem Wort gehörige Begriff bei Kant durch ein Synonymum gedeckt sein;

es könnten bei Kant sich stattdessen einzelne (oder die einzelnen) Elemente zu dem finden, was sonst zusammenfassend oder abschleifend mit dem allgemeineren, zu einem Collectivum ja besonders geeigneten Wort Geist bezeichnet wird;

es könnte die Tendenz selbst, welche dem späteren metaphysischen Geist-begriff zugrunde liegt, Kant fern liegen.

Die allgemeine Frage, ob es für die Philosophie Synonyma im eigentlichen Sinne überhaupt giebt, soll hier nicht aufgeworfen werden. Bei einem speziellen Begriff mag es denkbar sein. Wo aber der Umfang so weit und der Inhalt so vielseitig ist, wie beim »Geist«, ist nur zu fragen, ob sprachgeschichtlich oder begriffsgeschichtlich ein anderer Ausdruck diesem Worte besonders nahe verwandt ist. In dieser Hinsicht nun rücken die Begriffe Geist und Gemüt[1]) ganz dicht aneinander. Gemüt bezeichnete noch um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts nicht das Gefühls- und Stimmungsmässige, sondern »die Seele in Ansehung der Begierden und des Willens,[2]) so wie sie in Ansehung des Verstandes und der Vernunft oft der Geist genannt wird« (Adelung's Wörter-

hat, zu entwickeln: die 3 Seiten oder Potenzen des Geistes im allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüt, durch Geist und durch Seele bezeichnet. In jeder von diesen dreien aber sind wieder drei Potenzen, die sich wieder als Gemüt-Geist-Seele verhalten. Also in Summa 9 Potenzen, z. B. 2: Gemüt-Geist, 4: Geist-Gemüt, 5: Geist-Geist, 8: Seele-Geist! — Über Schelling's ernsthafte Meinung siehe Karl Hoffmann: Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schelling's System des transscendentalen Idealismus. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 53. Bern 1907.

[1]) Vgl. die Artikel in Grimms Wörterbuch. Ferner Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, Leipzig 1879. S. 211 f. — Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, S. 52 ff. (daraus unser Citat, S. 24).

[2]) Kant brauchte hierfür die Bezeichnung Herz: »Herz besteht in dem Inbegriff aller Triebfedern, die den Willen bewegen und die der Grund alles Thuns und Lassens sind« (Anthropologie ed. Starke, 228). »— dass die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, das gute oder böse Herz genannt wird« (die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 21).

buch 1796). Und doch war schon diese Sonderung ein wesentlicher Schritt über Kant hinaus zur jetzigen Auffassung. Denn bei Kant ist Gemüt durchaus der allgemeine und absichtlich nicht scharf bestimmte[1]) Ausdruck für die intellektuelle Funktion. Es ist ihm ein blosses Vermögen zu empfinden und zu denken,[2]) seine Tätigkeit ist, Vorstellungen zu verbinden und von einander zu sondern, er spricht daher von dem forschenden Gemüt, von transscendentalen Handlungen des Gemütes und dem, was im Gemüt a priori liegt: »es sind Gemütskräfte, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift«.[3]) Hält man sich nun gegenwärtig, dass anderseits nach den Ausführungen in Grimm's Wörterbuch (IV, 2667) damals »die Beschränkung von Geist auf das Denkende nur langsam und versteckt sich anspinnt«, dieses Wort Geist also zum Teil noch den Inhalt dessen mit deckte, was wir heute Gemüt nennen, so sieht man, wie beide Begriffe wirklich gegenseitig in ihre Sphären übergreifen und die Seltenheit, mit der bei Kant der »Geist« erscheint, erklärt sich zum Teil sehr einfach daraus, dass ihm das Wort Gemüt geläufiger war. Vielleicht ist übrigens Kant selbst nicht unschuldig daran, dass die Beschränkung von Geist auf das Denkende damals »sich anspinnt«. Er hatte ja wenigstens in anthropologischer Beziehung die ästhetische Funktion Geist schärfer zu bestimmen vermocht und konnte aufgrund dieser Bestimmung des Belebenden und Schöpferischen versuchen, Geisteskräfte und Seelenkräfte zu unterscheiden: »Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori

[1]) In diesem Sinne redet er von den Tiefen des Gemüts, von im Dunkeln des Gemüts liegenden Bestimmungsgründen. Anthropologie, § 6, S. 23.

[2]) Anthropologie, § 22 S. 50. — Auch Schiller sieht übrigens im Urteilen und Denken eine Handlung des Gemüts. W. W. XII, S. 71 und ähnlich vielfach in den philosophischen Schriften der Jahre 1793 u. 1794.

[3]) Anthropologie, S. 24. Tr. eines Geistersehers etc., S. 62. Kritik d. reinen Vernunft[2], S. 102, S. 34, S. 169. Eine eigentliche Definition von Gemüt hat Kant einmal (zu Sömmering, über das Organ der Seele) gegeben: »Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima) nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert, wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjektes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen.«

aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur. . . . Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zur Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl.« (Met. Anfangsgründe d. Tugendlehre 1797, S. 111). In dieser Abgrenzung ist die Unterscheidung ja freilich nicht durchgedrungen. Aber immerhin ist sie ein Symptom: der Geist präzisiert sich genauer, als gefühlsmässiger Mutterboden bleibt das Gemüt zurück.[1])

Ein merkliches Nachlassen der begrifflichen Schärfe in der nachkantischen Philosophie gegenüber Kant ist schon oft konstatiert worden und zeigt sich besonders bei unserem Gegenstand. Während Kant oft selbst da, wo er in Anlehnung an den Zeitgebrauch sich des Wortes Geist bedient, dasselbe näher zu bestimmen nicht für überflüssig hält,[2]) lässt die Straffheit der Diktion[3]) bald nach und

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 21 (S. 65): »Der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt. Diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden.« Vgl. auch § 52 (S. 214): der Genuss macht den Geist stumpf, das Gemüt launisch.

[2]) »Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten, uns regierenden Geist nennen kann)«; Religion innerhalb d. Grenzen d. bl. Vernunft, 2. Aufl., S. 91. »— bis ihm darüber der Geist (das wahre Prinzip der guten Denkungsart) ausgeht«; Briefe, Akademie-Ausg., Bd. 12, S. 57. »Man kann von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloss dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.« Kritik der prakt. Vernunft, S. 127, Anm.; ebenso S. 147, 151, 270. — Es ist für Kant schon bezeichnend, dass man überhaupt versuchen kann, wie es im Vorliegenden geschieht, die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort Geist für ihn besitzt, mit Vollständigkeit namhaft zu machen. Ein Statistiker würde vielleicht konstatieren, dass seit den 90er Jahren in Kants Briefen das Wort etwas weniger selten ist (vgl. z. B. Bd. XII der Akad.-Ausgabe, S. 56, 57, 254). Kant mochte mit etwas grösserer Freiheit dem populären Sprachgebrauch sich nähern, gerade weil und nachdem er in der Kritik der Urteilskraft den Begriff wissenschaftlich völlig gesichert hatte. Die »Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie« ed. B. Erdmann enthalten mancherlei Spielarten von Geist (Nr. 307, 309, 312, 403, 516, 533, 631, 688 etc.); nur ist man bei der Datierung dieser nicht für den Druck bestimmten Aussprüche ganz auf Vermutungen angewiesen.

[3]) Gerade die im Kapitel von den Paralogismen der rationalen Psychologie eingeführten termini (Personalität, Spiritualität, Animalität etc.) sind es ja, die Kant Anlass geben, wegen der lateinischen Ausdrücke ent-

dabei kommt gerade der Geist als bequemes asylum ignavae rationis zur »schönsten« Geltung. Mehr als einem speziellen Schulbegriff Kants ist durch solche Vergeistigung ein vorzeitiges Ziel gesetzt worden.

Die Vernunft, dieses königliche Wort, welches dem Zeitalter Kants sein besonderes Gepräge aufdrückt,[1]) ist zunächst, für Kant, ein Vermögen des Individuums. Freilich als »Vermögen der Prinzipien« ist es einer Verallgemeinerung besonders leicht zugänglich, greift über die Schranken individueller Determination hinaus oder ist wenigstens gegen sie indifferent. Es war nur ein Schritt (Kant hat diesen einen Schritt bekanntlich nicht getan!), sie ihres individuellen Ausgangspunktes zu entkleiden und dann wurde der Geist, welcher von Haus aus eine grössere metaphysische Selbständigkeit, etwas mehr Substantivisches, an sich trägt, ein passenderes Synonymum für diese Vernunft. Doch hat auch ohne dies der Geist gar bald das Erbe der Vernunft angetreten, vor allem da, wo dem Rationalismus Kants sich andere Gesichtspunkte ergänzend zur Seite stellen. Die »Neue Kritik der Vernunft« von Jac. Fries (1807) trägt ihren Titel in Rücksicht auf Kants Hauptwerk. Ihr Inhalt zeigt den mehrdeutigen und einer Definition nicht erst für bedürftig gehaltenen Geist schon in starker Entfaltung.[2])

Ein vielleicht zuerst[3]) von Kant (besonders in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Schrift über die Religion) in

---

schuldigend anzuführen: »— dass ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen«. Kritik der reinen Vernunft², S. 402, Anm.

[1]) Schöne Charakterisierung dieses Sachverhaltes bei Hegler, a. a. O., Seite 106.

[2]) Gleich der erste Satz ist charakteristisch: «Der Geist der Zeit ist es, der in unserer Geschichte lebt und sich verwandelt, er ist der mächtige Beherrscher jedes Einzelnen, . . . und doch ist es wieder ein Kampf mit ihm, wo sich messen muss, wer für Bildung des Geistes arbeiten will.«

[3]) Die Wissenschaft entbehrt noch einer Geschichte des Begriffes Person. Die »Kantstudien« bringen demnächst (XIII, 1) einen Aufsatz aus dem Nachlass von Trendelenburg, mit einleitenden Bemerkungen herausgegeben von R. Eucken. Gerade jetzt, wo die Verzerrung einer Persönlichkeits-kultur mit Erfolg am Werke ist, das bei Kant und Goethe noch so gehaltvolle Wort Persönlichkeit in Misskredit zu bringen, ein aktuelles Unternehmen!

scharfer Prägung verwerteter Begriff ist der Begriff der Persönlichkeit, der aber dann nach Kant — vielleicht infolge der Herrschaft des allgemeineren Geistes — jahrzehntelang geruht hat. Als ein deutliches Beispiel der Abschleifung dieses Begriffes kann Joh. Heinr. Tieftrunk gelten,[1]) welcher die Kantische Einteilung (aus: die Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. S. 15): Tierheit — Menschheit — Persönlichkeit des Menschen folgendermassen wiedergiebt: Tierheit — theoretische Seite des Geistes oder Verständigkeit praktische Seite des Geistes oder Zurechnungsfähigkeit. Man sieht: der dem Manne auch sonst geläufige Begriff Geist hat die Persönlichkeit überflüssig gemacht.[2])

Die transscendentale Apperception Kants, die in den Prolegomena auch als das »Bewusstsein-überhaupt« erscheint, hat später für einen Geist-Begriff Fichtes einen Leitfaden abgegeben (s. unten Kap. 2, 3). Wenn man von dem rein formalen und methodischen Charakter absieht, den sie bei Kant besitzt, scheint eine Ähnlichkeit mit dem späteren monistischen Geist-begriff wirklich vorhanden zu sein. Genau besehen, besteht ein völliger Gegensatz zwischen dieser Abstraktion und dem »Allerkonkretesten«, als welches Hegel nachmals seinen Geist bestimmt wissen wollte.

Eher könnten Kants Ideen, speziell das Ideal der reinen Vernunft (theologische Idee), als Vorläufer und als wesentliche Elemente des späteren metaphysischen Geistes in Anspruch genommen werden. Aber man müsste mindestens die kosmologische Idee mit der theologischen verschmelzen und müsste ausser Acht lassen, dass nach Kant nicht die Existenz, sondern eben nur die Idee eines solchen Wesens vorausgesetzt werden muss (Kritik der reinen Vernunft S. 606), bis etwas dem absoluten Geist Hegels nur Ähnliches zustande käme. Besonders der locus classicus über das prototypon transscendentale (Kritik der reinen Vernunft S. 609—11), in gewissem Sinne Kern und Krone der ganzen Vernunftkritik, lässt keinen Zweifel darüber, wie weit die Kantschen Ideen in Wahrheit von dem späteren Geist entfernt sind.

Es ist ja wahr, der Begriff Geist, welchen Kant selbst in seiner theoretischen Philosophie ablehnt (Vorstellung eines endlichen unkörperlichen Vernunftwesens), ist nach Ausweis der Religionsgeschichte kaum der ursprüngliche (vgl. unten Kap. 2 Abschn. 1 u. 2),

[1]) Siehe G. Kertz im 4. Ergänzungsheft der Kantstudien. 1907.

[2]) In den Vorlesungen über Metaphysik ed. Pölitz (1821) wird tierisches, menschliches, geistiges Leben unterschieden, S. 170.

er ist auch nicht derjenige, welcher später (durch Herder und Hegel) wirksam geworden ist. Aber deshalb darf man nun vom Standpunkt der Späteren aus noch nicht sagen, dass Kant den »richtigeren« Begriff in sein System hätte einfügen müssen — oder auch nur können. Kant hat gerade lange genug gelebt, um auch den »absoluten Geist« aus der Literatur noch kennen zu lernen,[1]) ohne dass er selbst in dieses Fahrwasser eingelenkt ist. Und die Geschichte fragt nun einmal weniger nach dem, was hätte geschehen können, als nach dem Wesentlichen, was wirklich geschehen ist.

Es ist von besonderem historischen Interesse, dient aber auch zur sachlichen Klärung der Lage, dass die zwei Grossen im »Reiche des Geistes« an den Kantschen Begriff eines Intellectus archetypus Anknüpfung gesucht haben. Sie glaubten darin einen Seitenwink auf denjenigen Verstand zu erkennen, welcher eine wahrhaft geistige (d. h. nicht durch Begriff und Reflexion getrübte) Anschauung vermittle. Goethe hat diesem Begriff im Jahre 1817 einen besonderen kleinen Aufsatz »Anschauende Urteilskraft« (W. W. Bd. L. S. 57 f.) gewidmet. Er entnimmt dem Kantschen Gedanken: »dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produkten würdig machen. Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen«. Und Hegel (W. W. Bd. XV, S. 604 f.) kann sich kaum darüber beruhigen, dass Kant diesen Begriff des intellectus archetypus habe aufstellen und doch nicht als die allein wahre, geistige Idee des Verstandes proklamieren können. »Sonderbarerweise hat Kant diese Idee des Intuitiven, weiss nicht,[2]) warum sie keine Wahrheit haben soll«. Noch in der Dissertation von 1770 (§ 10) hatte Kant den intellectus

[1]) Man vergleiche z. B. schon die von Kant im Opus posthumum (Reicke, Altpreuss. Monatsschr. 21, 366) ohne Quellenangabe notierte Stelle aus Schiller's ästhet. Briefen (W. W. XII, 72) vom unendlichen Geist und vom endlichen, der nur durch Schranken zum Absoluten gelangt.

[2]) »Der Grund, warum diese wahre Idee nicht das Wahre sein soll, ist, weil die leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im Abstrakt-Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind« (S. 604).

archetypus mit der göttlichen Anschauung identifiziert, darin hat Goethe's Urteil den Anhalt einer Berechtigung. Aber schon in dem berühmten Brief an Marcus Herz v. 21. 2. 1772 tritt die bloss methodische Tendenz der Herbeiziehung des Begriffes deutlich hervor, die dann in der Kritik der reinen Vernunft[1]) und in der Kritik der Urteilskraft[2]) völlig unzweifelhaft ist: Kant verwertet

[1]) Hier kommt nicht sowohl die Stelle S. 723 (es ist sehr natürlich, eine der Idee der grössten systematischen und zweckmässigen Einheit korrespondierende gesetzgebende Vernunft, intellectus archetypus, anzunehmen) in Betracht, als der oben S. 9 angeführte Passus über die intellektuelle Anschauung. Denn eine solche der Sinnlichkeit nicht bedürfende Anschauung wäre nach Kant eben Sache eines intellectus archetypus, während dessen Gegensatz, unser intellectus ectypus, »die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sache schöpft« (Brief Kants an Marcus Herz v. 21. 2. 1772).

[2]) Es ist interessant, zu verfolgen, wie Kant den intellectus archetypus (einen Begriff von wohl jahrhundertealter Vergangenheit) erst zur Verdeutlichung seiner neuen Theorie der Sinnlichkeit (s. oben S. 9) und nun auch für die Erläuterung seiner Natur-Teleologie rein methodisch, man möchte sagen, pädagogisch verwertet (Kritik der Urteilskraft, § 76 und 77). Er bahnt sich dabei den Weg durch zwei instruktive Analogien: 1. Dass wir Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge unterscheiden müssen, liegt nicht an den Dingen, sondern an uns. Man könnte sich z. B. ohne inneren Widerspruch denken, dass unser Verstand nicht reflektierend, sondern unmittelbar »anschauend« wäre. Dann gäbe es keine über die Wirklichkeit hinausgreifende Möglichkeit. Beides fiele stets zusammen. Eine Möglichkeit neben der Wirklichkeit käme nie zum Bewusstsein. Daraus lässt sich nach Kants Meinung ersehen, dass in den Dingen an sich selbst ein solcher Unterschied nicht gelegen ist. Nur unser menschlicher Verstand ist — man könnte sagen, zufälligerweise — so beschaffen, dass er diesen Unterschied macht, machen kann, eventuell machen muss. Diese »Zufälligkeit« kann man so formulieren, dass man sagt, es liesse sich ganz wohl ohne Widerspruch ein anderer, nicht-diskursiver, sondern anschauender Verstand (intellectus archetypus) denken, für den Möglichkeit und Wirklichkeit als das absolut notwendige Wesen stets eins sind. Schon hier kann also die Fiktion des intellectus archetypus den nützlichen Dienst leisten, eine besondere Eigentümlichkeit unseres ectypischen Verstandes negativ zu bestimmen. 2. Dass wir einen Unterschied zwischen Sein (physischer Notwendigkeit) und Sein-Sollen (moralischer Notwendigkeit, physischer Zufälligkeit) machen, rührt wiederum nur »von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens« her (S. 342). Denn es liesse sich ohne inneren logischen Widerspruch auch eine »intelligible, mit dem moralischen Gesetz durchgängig übereinstimmende Welt« (S. 343) denken, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetz von dem, was durch uns möglich ist und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde«.

den Begriff nur, um mit seiner Hülfe eine irrige Vorstellung (von der Wirkungsweise der Kategorieen, bzw. — in der Kritik der Urteilskraft — von dem Wesen der Naturteleologie) durch indirekten Beweis ad absurdum zu führen: der einzige spezielle Haken bei Kant, den Hegel selbst hat entdecken können, um seine Geistesphilosophie anzuknüpfen, erweist sich als für diesen Zweck völlig untauglich. Ein sehr beachtenswertes Faktum.

e) Aber ein Anderes bleibt deshalb doch noch unausgemacht. Wenn man für Kants System — und er hat doch zugestandener-

---

Der von der Wirklichkeit sich abspaltende Freiheitsbegriff ist daher kein konstitutives Prinzip, tauglich, ein Objekt und dessen objektive Realität zu bestimmen. Wohl aber ist er für uns ein höchst wichtiges und verbindendes regulatives Prinzip. 3. »Ebenso«, d. h. dem analog wird nun auch der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Naturzweckmässigkeit zu beurteilen sein. Das Naturgesetz sagt aus, was allgemein und notwendig gilt und besteht. Es schafft, wie unser Verstand nun einmal angelegt ist, Allgemeinbegriffe. Nun ist aber derselbe Verstand ausserdem darauf angelegt, sich nicht mit solchen Allgemeinbegriffen zu begnügen, sondern vom Allgemeinen zum Besonderen (welch letzteres nicht durch jene Allgemeinbegriffe erschöpft werden kann) fortzuschreiten. Dieses Besondere mag von dem erhabenen Standpunkt jener Allgemeinbegriffe aus »zufällig« heissen. Gleichwohl erfordert die Vernunft auch in der Verbindung des Besonderen eine Einheit, mithin eine gewisse Art von Gesetzlichkeit, »welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst« (S. 344). Wir sind insofern subjektiv genötigt, uns der Teleologie als eines »heuristischen Prinzips« (S. 355) zu bedienen. Dass das Wesen der Teleologie in der Tat nicht tiefer begründet ist, wird noch deutlicher, wenn man sich einmal einen Verstand denkt, welcher »nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend« (S. 349) vorstellt. Das ist der Gedanke eines Intellectus archetypus, für den, was wir als Kausalität und Naturzweckmässigkeit zu unterscheiden genötigt sind, nicht nur in schönster Harmonie und Verträglichkeit, sondern als völlig parallel und folglich ununterscheidbar sich präsentieren würde. Dieser andere (nicht etwa göttlich-schöpferische, sondern einfach fiktiv-aussermenschliche) Verstand würde selbst Zweckprodukte der Natur völlig mechanisch zu erklären vermögen. Dass wir einen solchen intellectus nicht haben und infolgedessen von der Kausalität eine Teleologie unterscheiden müssen, liegt nicht in den Dingen (an sich) begründet, sondern eben in der geschilderten Eigentümlichkeit unseres Verstandes. So ist also die Teleologie, wenn auch nicht eine Kategorie (Verstandesbegriff, wie die Kausalität), so doch auch ein Verstandes-Mittel (für die Urteilskraft) und führt nicht in ein Reich der »Dinge-an-sich« hinein.

massen mindestens die Absicht gehabt, sein Lebenswerk durch ein solches abzuschliessen — eine Kennmarke, gewissermassen eine Firma suchen soll, ist dann nicht trotz alledem der Begriff Geist am meisten hierzu geeignet?

Kein Zweifel, dass Kant eminent architektonisch und systematisch veranlagt war. Es wäre begreiflich, wenn er am Ende seines Lebens der Versuchung verfallen wäre, de omnibus rebus in einem »System« sein abschliessendes Wort zu sprechen. Umso beachtenswerter ist, dass, was uns als sein Lebenswerk wirklich vorliegt, von anderen Interessen sich beherrscht zeigt. Die Frage, was es mit dem »System der Metaphysik« auf sich hat, ist ja umstritten. Doch kann man wohl, besonders auf Grund der Briefe, als ausgemacht ansehen, dass die Kritik von 1781 ursprünglich als akademisches Lehrbuch geplant war (etwa als Ersatz von Baumgartens Metaphysik oder den anderen Büchern, nach welchen Kant unwürdigerweise dozieren musste), sich aber für diesen Zweck dann doch nicht als geeignet erwiesen hat. Das akademische Compendium ist nie erschienen. Insofern ist die Fertigstellung des Systems durch äussere Gründe verhindert worden. Wenn aber der innere systematische Abschluss der Kantischen Gedankenwelt in Frage steht, wird doch wohl Kants Erklärung vom 7. Aug. 1799 massgebend bleiben dürfen: »Hierbei muss ich noch bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloss eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kr. d. r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe«. Über die Art, wie für einen Kant diese innere Vollkommenheit sich darstellt, lässt das interessante Kapitel von der Architektonik der reinen Vernunft keinen Zweifel. Was Kant sich unter einem System der Metaphysik denkt, unterscheidet sich in zwei wichtigen Punkten von dem, was man vor ihm und nach ihm darunter verstand:

a) Das System der Philosophie dient nicht dazu, einen Inbegriff aller Erkenntnisse und Dinge wie in einem Verkleinerungsglas zusammenzufassen. Es stellt nur »die reinen Erkenntnisse a priori« in ihrer systematischen Einheit dar.

b) Man kann keine Philosophie lernen, man kann nur philosophieren lernen. Philosophie, als System aller philosophischen Erkenntnis, objektiv genommen, ist eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist. Besser als das Ideal der Philosophie stellt man sich deshalb das Ideal des Philosophen (als Gesetzgebers der menschlichen Vernunft) als Urbild vor.

In dieser letzten Hinsicht berührt sich Kant enger mit Goethe, als dieser mit Hegel. Auch Goethe mochte vom Absoluten im theoretischen Sinne nicht reden und was Er als System uns sehen lässt, ist nicht eine (wie auch immer geartete) gedankliche oder anschauliche Projektion, sondern Darstellung und Ausbreitung seines harmonischen persönlichen Lebens selbst. Weltanschauung allerdings hat auch Goethe in eminentem Sinne gehabt. Aber ihm durfte sie nie abgeschlossen und fertig sein. Für Kant wäre sogar schon der Begriff Weltanschauung, der sich jetzt immer mehr einzubürgern scheint, unerschwinglich gewesen. In seinem Sinne dürfte man nur Lebensauffassung sagen. Und wenn wir uns nun von dem »System« Kants ein Bild machen wollen, so ist wohl eines sicher, nämlich, dass dieses System selber eben kein Bild, keine »geistige« Weltanschauung im Sinne Hegels, nicht einmal eine Konturenzeichnung zu einer solchen, sondern höchstens eine Konstruktionshilfe liefert. Ob hierfür das Wort Geist noch irgendwie charakteristisch sein könnte, wird definitiv an dieser Stelle noch nicht zu beantworten sein.

In doppelter Hinsicht jedoch wird der spätere philosophische Begriff Geist bei Kant seine sachliche, wenn auch nicht sprachliche Anknüpfung finden:

1. Für die Antithese, welche wir der Kürze halber die cartesianische nennen, war von da ab, als Kant die Formen der Anschauung (die raum-zeitliche »Ausdehnung«) ebenso wie die Kategorien (das »Denken«) als apriorisch entdeckt und beide als im Erfahrungsgebrauch stets auf einander angewiesen und unzertrennlich mit einander verknüpft aufgezeigt hatte, eigentlich kein Raum mehr. Gleichwohl ist Kant selbst der Amphibolie der beiden Reflexionsbegriffe »das Innere und das Äussere« nicht entgangen und hat, aus welchem Grunde und mit welchem Recht auch

immer, die Gegenüberstellung eines inneren und eines äusseren Sinnes durchgängig festgehalten —: Anknüpfung für den dualistischen Begriff Geist.

2. Die ganze Flut von Fragen, Einwendungen und »Widerlegungen«, die sich über das »Ding-an-sich« ergossen hat, mag durch die unglückliche Formulierung dieses Begriffes von Kant selbst mit entfesselt worden sein. Insofern hat Kant den (zweifellos bestens bei ihm angelegten) vorwiegend methodischen Charakter der Philosophie, die tatsächlich ein Etwas nötig hat, das ihr »korrespondiert«, woran sie sich als blosse Methode allererst bewährt und entfaltet, nicht entschieden und klar genug herausgearbeitet. Und so hat er selbst die Nachfolger dazu verleitet, durch einfache Beseitigung des Ding-an-sich mitsamt seinem zugrundeliegenden Dualismus seine Philosophie vermeintlich erst abzuschliessen und zu vollenden —: Anknüpfung für die monistische Idee Geist.

Kapitel 2.

Zwischen Kant und Hegel.

Abschnitt 1.

Traditioneller Ausgangspunkt.

Der Geist macht den pünktlichen Hausverwalter der Natur. Schiller 1793.

Die Kantische Weise, zu philosophieren, ist zunächst ohne Wirkung auf breite Kreise gewesen. Langsam und unvollkommen haben sich einzelne Elemente seiner Methode eingebürgert. Insonderheit lässt sich durchaus nicht wahrnehmen, dass seine vorsichtige Art, mit dem Begriff Geist umzugehen, irgend bemerkt oder gar nachgeahmt worden wäre. Wir haben deshalb, um das weitere Schicksal dieses Begriffes zu verfolgen, nicht von Kant, sondern von der damaligen Durchschnitts-Tradition auszugehen und knüpfen dabei an ein einzelnes prägnantes Beispiel an.

Ein Jahr vor Kants Kritik der reinen Vernunft hatte die Büchermesse folgende Neuheit gebracht:

> Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Eine Abhandlung, welche in höchster Gegenwart Sr. Herzogl. Durchlaucht während den öffentlichen akademischen Prüfungen vertheidigen wird Johann Christoph Friedrich Schiller, Kandidat der Medizin in der Herzoglichen Militair-Akademie. Stuttgard, gedruckt bei Christoph Friedrich Cotta, Hof- und Kanzlei-Buchdrucker.

Wesentlich gleiche Grundgedanken enthielt die im Jahr zuvor von Schiller abgefasste, nicht-genehmigte Dissertation »Philosophie der Physiologie«, von der uns nur die ersten elf Paragraphen erhalten sind. In liebenswürdiger Naivität schlägt sich da der junge Feldscher-Aspirant wacker mit den Problemen herum, zeigt sich übrigens vertraut mit materialistischen, occasionalistischen, Leibnizschen Anschauungen und bemüht sich, »durch eine sichere Methode

einiges Licht auf diese Materie zu werfen" (XI, 50). Mancher Ausdruck lässt schon ex ungue leonem erkennen. Schiller vertritt die Hypothese von einer besonderen Kraft, welche zwischen den Geist und die Materie tretend die verschiedenen[1]) Beziehungen beider vermittelt. Er nennt diese Mittelkraft nach dem Vorgang damaliger Physiologen (z. B. Albr. von Haller's) den Nervengeist.[2]) Derselbe vermittelt zwischen dem Körper und dem Geist, analog wie die Luft es fertig bringt, dass von zwei Klavieren das eine dem anderen eine Resonanz bietet (S. 34, 67). So erklärt sich »die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des Menschen gleichsam zu einem Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen« (S. 67).

Das Gefühl, es dem gegenüber herrlich weit gebracht zu haben, wäre heutigentages noch unbegründet. Die Meinung, dass von dem grossen das Leben durchziehenden theoretischen Dualismus ein allein den Menschen behandelnder Ausschnitt gemacht werden könne, dass der menschliche Körper einen philosophischen Begriff abgebe, geeignet, in einen auch nur irgendwie fassbaren Gegensatz zu »seinem« Geist gesetzt zu werden, dieses Erbteil Cartesianischer[3]) Denkungsart lebt auch heute nahezu ungeschwächt, als ob Kant nie gewesen wäre, und bietet noch heute für die fruchtbarsten Theorien den erforderlichen »selbstverständlichen« Ausgangspunkt.[4])

Fast haben wir den Eindruck, als rage Schiller über den Durchschnitt seiner (und unserer) Zeit doch merkbar hervor: in der Ablehnung metaphysischer Donquixotterien (S. 25), darin, dass er nicht die tote Körpersubstanz, sondern das tierische Leben dem

---

[1]) »Tierische Natur befestigt die Tätigkeit des Geistes«, § 13. »Geistiges Vergnügen befördert das Wohl der Maschine« (später ging Schiller noch weiter: »Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper«. Anmut und Würde XI, 196 = Wallensteins Tod V, 1813: »Es ist der Geist, der sich den Körper baut«.), § 14. »Geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine« etc.

[2]) »Strom der Geister, der unaufhörlich an den Wänden der Nerven hinauf- und hinabeilt« (S. 30).

[3]) Genau besehen, geht der Stammbaum viel weiter zurück. Eine kräftige Wurzel war der ethische, besonders von der kirchlichen und stoischen Moral fixierte, Gegensatz von Geist und Fleisch.

[4]) cf. die Lehre vom »Parallelismus«. Die Streitakten bei L. Busse, »Geist und Körper, Seele und Leib.« Leipzig. 1903.

geistigen entgegenstellt, dass er sich wesentlich[1]) auf das physiologische Gebiet einschränkt und dass er die Einheit beider Naturen betont. Populär war nämlich die »cartesianische« Anthropologie und die Diskussion über »das Kommerz zwischen Seele und Körper« (Mos. Mendelssohn 1788) eigentlich in der Form, dass man den unserem Körper beigesellten Geist an einer »höheren« umfassenden Geistheit partizipieren liess. Gerade deshalb sagte man nicht Seele, sondern Geist. Diese Vorstellung des vernunftbegabten Menschengeistes als eines abgetrennten Stückes der Gottheit[2]) ist sehr alt. Der Begriff der Einzelseele ist nicht erweislich das Primäre: der frühste Strahl kulturgeschichtlicher Kenntnis zeigt uns bereits den Geist über den Wassern schwebend. Darin offenbart sich ein dem menschlichen Gemüt eingeborener Pantheismus, dessen Zerstörung durch den reflektierenden und disjungierenden Verstand kaum je völlig gelingen dürfte.

Wohl zu scheiden von solchem gefühlsmässigen Pantheismus, nach welchem die Einzeilgeister an einem Weltgeist partizipieren und die Grenze zwischen beiden zu einer fliessenden wird, ist eine andere, rein theoretische Form, die wir etwa als rationalen Pantheismus auszeichnen könnten. Sie hat wohl keinen typischen Vertreter in unserer in Rede stehenden Zeitperiode, war aber bei den starken Nachwirkungen der Leibnizschen Philosophie in damaliger Zeit als Antithese gegen dieselbe gewiss nicht ausgestorben. Leibniz selbst hatte sich 1702 in seinen Considérations sur la doctrine d'un esprit universel mit dieser Richtung auseinandergesetzt und dieselbe in die Vergangenheit weiter zurückverfolgt. Es versteht sich für ihn, dass ein solcher einiger allumfassender Geist keinesfalls als einziger (l'esprit unique) proklamiert werden darf.[3])

[1]) Ganz fehlen Ausblicke natürlich nicht. »Der Geist ist ewig« (S. 19). »Die Materie zerfährt in ihre letzten Elemente wieder, die nun in andern Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, anderen Absichten zu dienen. Die Seele fährt fort, in andern Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von anderen Seiten zu beschauen« (S. 79).

[2]) Erwin Rohde, Psyche II, 258 f. — Die einschlägigen Stellen dieses klassischen Werkes zeigen, dass der νους der (individuellen) ψυχη von Anfang an übergeordnet war. — Immer noch brauchbar ist Flügge, »Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes« in dessen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit. 1794 Bd. I, 27—42; II, 152 f., 169 f. — Beyer, »Paläphatus der Jüngere, über die Bedeutung von Geist« 1799, war mir nicht zugänglich.

[3]) Ernst Cassirer, der uns die Abhandlung neuerdings in Bd. 108 der Philos. Bibliothek zugänglich gemacht und mit wertvollen Anmerkungen

Schiller hatte, als er jene physiologischen Abhandlungen schrieb, schon eine pantheistische Periode hinter sich: Später als seine Dissertation veröffentlicht (Horen 1786), jedoch teilweise die Stimmungen einer vorhergegangenen Lebensperiode spiegelnd, bieten die Philosophischen Briefe (mit der Theosophie des Julius) eine interessante Veränderung der Problemstellung. Gefühlstiefer Sturm und Drang möchte sich der letzten philosophischen Geheimnisse bemächtigen. Es erscheint als ein unglückseliger Widerspruch der Natur »dieser frei emporstrebende Geist in das starre und unwandelbare Uhrwerk eines sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht« (XI, 113). Dieser Widerspruch löst sich ihm nun in einer Philosophie, die »sein Herz geadelt und die Perspektive seines Lebens verschönert« (129) hat, in einer umfassenden pantheistischen Weltanschauung, für welche es nur eine einzige Erscheinung in der Natur giebt: Das denkende Wesen (117), der Geist ist nicht auf das Individuum eingeschränkt. Liebe, Aufopferung sind Ausdruck und Anzeichen, dass das Universum ein einheitlicher Gedanke Gottes ist. »Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermesslichen leeren Raum« (125). Dagegen »der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Grösse, Vortrefflichkeit im Kleinen und Grossen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die grosse Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt« (124). »Ich wollte erweisen, dass es unser eigener Zustand ist, wenn wir einen fremden empfinden ... Vollkommenheit in der Natur ist keine Eigenschaft der Materie, sondern der Geister« (121). Die Natur ist nur ein unendlich geteilter Gott (127).

Freudlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit. (S. 128.)

---

ausgestattet hat, findet (ebenda S. 110) den tieferen Grund für Leibnizens Ablehnung eines Allgemeingeistes: »Der Zusammenhang zwischen den Einzelgeistern braucht für ihn nicht durch ein allumfassendes spirituelles Agens erst künstlich hergestellt zu werden, da er in der Tatsache der rationalen Erkenntnis vom logischen Standpunkt aus bereits verbürgt und gesichert ist.«

Damit klingen leicht und zart die Töne an, welche 20 Jahre später in reichster Ausgestaltung und nach allen Regeln philosophischen Kontrapunktes ein Hegel wieder anschlug und es ist gewiss kein Zufall, dass dieser sein klassisch gewordenes Hauptwerk mit einer Reminiscenz an die eben citierten Schillerschen Verse abgeschlossen hat:

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit.

» Für Schiller bedurfte es damals schon keiner Selbstüberwindung mehr, als letztes Stück der kleinen Sammlung einen Brief seines Freundes Körner einzufügen, in welchem dieser ihn vom universalen Weltgeist zu sich selbst zurückruft: »Der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versuchte, war von jeher — das Universum . . . (135). Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die Grösse des Menschen nach dem Stoffe zu schätzen, womit er sich beschäftigt, nicht nach der Art, wie er ihn bearbeitet . . . (137). Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoffe zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein« (138). Aber freilich »noch bist du nicht in derjenigen Stimmung, wo die demütigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens dir interessant werden könnten« (136). Schiller witterte (Brief v. 15. 4. 1788) hier wohl mit Recht »eine entfernte Drohung mit dem Kant«. »Was gilt's, den bringst du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen.« — Einige Jahre, und Schiller sollte wirklich in Kant's Methode die wirksamen Hebel zur Entfaltung seiner Gedankenwelt gefunden haben:

Ausgegangen war Schiller in seiner Dissertation von dem Gegensatz der sinnlich-tierischen und der geistigen Natur des Menschen. Nun aber schreitet er dazu fort, diesen Gegensatz sachlich, ethisch und ästhetisch zu überwinden und durch Statuierung der Einheit der Person die Selbstverständlichkeit der »cartesianischen« Antithese, was dieses Anwendungsgebiet betrifft, ad absurdum zu führen. Nur ist es interessant, dass sich in seiner Terminologie dieser Tatbestand nicht abspiegelt. Die sprachliche Tradition ist wohl zu mächtig (— erst Goethe bevorzugt sichtlich den einheitlichen Ausdruck Mensch —), ferner aber sehen wir Schiller schliesslich, nicht ohne Einwirkungen Fichte's, zu einem metaphysischen Begriff von Geist gelangen, welcher die sittliche Einheit des Menschen vertritt.

Anfänglich sucht Schiller. Nach Kants Vorgang stellt er dem physischen Menschen, welcher wirklich ist (Zustand der Abhängigkeit), den sittlichen, welcher nur problematisch ist (Zustand der moralischen Freiheit), gegenüber. Daneben führt der wertvolle elfte Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen die schon in »Anmut und Würde« angedeutete und ebenfalls an Kant sich anlehnende Bestimmung des Begriffs Person ein, durch den Schiller das Bleibende am Menschen bezeichnen möchte im Gegensatz zu dem Wechselnden, seinem »Zustand«. Durch Kreuzung dieser verschiedenen Begriffspaare entsteht die eigenartig reizvolle Lebendigkeit dieser Aufsätze. Mag auch einzelnes nicht weiter verfolgt werden. Es ist schon ein grosser Gewinn, dass die Sache überhaupt in Fluss gekommen ist und die Tradition nicht mehr allmächtig erscheint.

»Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen . . . Selbst der analytische Verstand kann die sinnliche Natur nicht ohne Gewalttätigkeit mehr von dem reinen Geist trennen« (XI, 220): Das ist das Leitmotiv[1]) seiner Ausführungen. »Der Mensch, wissen wir, ist weder ausschliessend Materie, noch ist er ausschliessend Geist« (XII, 56), er braucht, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen (S. 103), »nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt (XI, 217), ohne das ist er gar nicht »vollständig« (XII, 76). Das tatsächliche Verhältnis beider Naturen kann verschieden[2]) sein, »die Erziehung zur Schönheit hat zur Absicht, das Ganze unserer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden«.[3])

---

[1]) Ein Pendant zu dem, was Kant auf theoretischem Gebiet gefunden: Kant hatte die vormals nur als »verworren« herabgesetzten sinnlichen Anschauungsformen mit in das theoretische a priori hineinbeziehen können; Schiller kämpft darum, dass das Sinnliche am Menschen mit in das ästhetisch-sittliche Ziel einbezogen werde.

[2]) Bei der »Würde« führt sich der Geist im Körper als Herrscher auf; bei der »Anmut« regiert er mit Liberalität (XI, 232).

[3]) XII, 78 Anm., vgl. ebenda S. 67, 68, 98; Bd. XI, S. 196 und den spezifisch Schillerschen Begriff der »schönen Seele«. Die von Schiller vertretene Kalokagathia, dieses Ideal einheitlicher Menschlichkeit, hat nachmals Schleiermacher in den Vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde,

Schon hieraus geht hervor, dass abgesehen vom Menschen (bei diesem ist sie nicht ohne Gewalttätigkeit vollziehbar) die Trennung von Geist und Materie für Schiller Geltung behält. Der Geist ist die Form: »Der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen« (XI, 208 Anm.). Kant mit seiner Lehre vom intelligiblen Charakter und noch mehr Fichte haben dafür gesorgt, dass auch ein eigener Inhalt für diese »Form« sich fand. Es kann hier nicht darauf ankommen, den Einwirkungen Fichte's im einzelnen nachzugehen und zu untersuchen, bis zu welchem Grade dieselben von Schiller organisch assimiliert wurden.[1]) Genug, dass sie unzweifelhaft (und von Schiller selbst anerkannt, z. B. Bd. XII, S. 11 Anm.) vorliegen und auch gerade in Schillers letzter Fassung des Begriffs Geist zu erkennen sind: »Diese Innewohnung zweier Grundtriebe [Trieb nach Form oder dem Absoluten — Trieb nach Stoff oder nach Schranken] widerspricht übrigens in keiner Weise der absoluten Einheit[2]) des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloss für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen« (XII, 73). Das letzte Wort haben die Fichteschen Abstraktionen bei Schiller nicht gehabt. Auch der Geist hält sich ihm nicht dauernd in diesen Regionen, sondern rückt gern in die schlichtere Rolle eines zusammenfassenden Allgemeinbegriffs oder eines ästhetischen Anschauungsmittels, eine Rolle, in der dieses Wort erst seinen ganzen Reichtum und seine volle Expansionskraft entfaltet.

---

anklingend an den Gedanken der Schellingschen Identitätsphilosophie, noch gesteigert: »Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist das ganze Geheimnis.« Vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers (Bd. I, 1870), S. 501.

[1]) Wenn Schiller z. B. sagt (XII, 71), dass »durch eine absolute Tathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung werde«, so ist das eben nicht Schiller, sondern Fichte. Vgl. dazu auch die oben (S. 33 Anm. 1) angeführte, von Kant notierte Schiller-Stelle.

[2]) Siehe auch S. 23, 74.

Abschnitt 2.

Vorwiegend kulturphilosophische Fassung.

Das Wahre war schon längst gefunden.
Hat edle Geisterschaft verbunden.
Goethe.

Für Kant und meist auch für den Philosophen Schiller standen Begriffe im Vordergrund des Interesses. Die Stoffe, an denen sie sich entfalten, waren Mittel zum Zweck und treten in die zweite Linie zurück. Das war der Standpunkt und das gute Recht der Fachphilosophie. Ausserhalb ihres Bereiches pflegt es umgekehrt zu sein. Auf die Stoffe, ihre möglichst ungetrübte Erfassung und möglichst vollkommene Darstellung kommt es an. Zusammenfassungen, Allgemein-Begriffe, Ordnungsprinzipien können Mittel zu diesem Zweck werden. Dann sind sie hülfreiche gute Genien. Und ob sie auch einmal in neckische Kobolde sich verwandeln, so bleibt doch eins sicher, dass es ohne sie auch auf diesem Gebiet nicht abgeht. Schon die nüchternste Natur- oder Geschichtsdarstellung ist keine Miniatur-Photographie, wieviel weniger kann es eine reflektierende Kulturhistorie sein, wieviel weniger vollends das von Gefühls- und Stimmungsmomenten so reichlich durchsetzte Gebiet, als dessen Beherrscherinnen sich die Zwillingsschwestern Religion und Weltanschauung vorstellen.

Kant scheint ein sicheres Gefühl dafür gehabt zu haben, dass das Wort Geist nur in dieser, ausser seinem Kreis liegenden, nicht-apriorischen Hemisphäre heimisch sein könne. In seinem Garten konnte die Pflanze nicht recht gedeihen. Hier aber sehen wir sie sich entfalten, ja üppig in's Kraut schiessen.

Wenn es sich im Vorliegenden um eine über alle Zeiten und Sprachgebiete sich erstreckende Geschichte von »Geist« handelte, würden hier umfassende religionsgeschichtliche Materialien beizuziehen sein.[1]) So aber können wir uns darauf beschränken,

[1]) Eine für die Philosophie und speziell die Terminologie brauchbare Entwicklungsgeschichte des heiligen Geistes steht noch aus. Aber sonst ist die theologische Literatur über den Gegenstand sehr umfangreich. Seit

den günstigen Umstand auszunutzen, dass der Gegenstand nach seiner nicht-spekulativen und nicht-ästhetischen Seite bei Herder eine Behandlung gefunden hat, die erschöpfend genannt werden kann.

Der Titel seiner Schrift: »Vom Geist des Christentums« (1798), ist nicht in dem allgemeinen Sinne gemeint, in dem E. M. Arndt vom »Geist der Zeit« gehandelt (1806 ff.), oder in dem Sinn eines zusammenfassenden Resumé's (Extract), in welchem Herder selbst (1782) den »Geist der hebräischen Poesie« geschildert hatte. Sondern, wie er gelegentlich in dieser letztgenannten Schrift darauf hingewiesen hatte: »Der Geist ist den Morgenländern das erste und natürlichste Bild von dem, was Leben, Kraft, Bewegung in der Schöpfung ist, gewesen: denn der Begriff Geist scheint ursprünglich aus dem Gefühl des Windes, zumal in der Nacht, vermischt mit Kraft und Stimme, gebildet . . . Er ist der Sohn des Windes und muss mit dem Winde versausen«,[1]) so soll jetzt dies nicht gut zu definierende[2]) Etwas in der eigenartigen Entfaltung und festeren Bestimmung dargelegt werden, die es im Christentum gefunden. Der dritte Abschnitt (Genetische Bedeutungen des Wortes Geist mit ihrer Anwendung) hat folgende bezeichnende Kapitel-Überschriften:

I. Hauch Gottes, regende Naturkräfte,
II. Göttlicher Athem, die Kraft im Menschen,
III. Geist Gottes, ein sich mitteilendes Leben,
IV. Geist Gottes, Richter der Völker,
V. Anhauch Gottes, der Erwecker mancherlei Gaben,
VI. Geist Gottes, Vereiniger der Völker,
VII. Geist Gottes, πνευμα, Haushalter und Führer der Gemeine.

1881 wird sie regelmässig im »Theologischen Jahresbericht« registriert. Dabei ist zu beachten, dass ausser den monographischen Arbeiten stets auch die Handbücher der Dogmengeschichte und Dogmatik zu berücksichtigen sind. Die neuere Dogmatik pflegt allerdings für den heiligen Geist nicht mehr einen eigenen locus zu reservieren, wie dies das trinitarische Schema eigentlich erfordert.

[1]) Werke z. Rel. u. Theol., Bd. I, S. 72. — Den Wert etymologischer Ableitungen hat übrigens Herder nicht überschätzt: »Grammatische Entzifferungen sind am Rande der Philosophie. Nicht, wie ein Ausdruck sich etymologisch herleiten und analytisch bestimmen lässt; sondern, wie er gebraucht wird, ist die Frage. Ursprung und Gebrauch sind oft sehr verschieden und die Untersuchung des ersten ist nichts, als ein Mittel, den letzteren genauer zu erforschen.« Fragmente z. dtsch. Lit. 3, 10.

[2]) »Geist lässt sich weder schreiben noch malen; er lebt, er wirket.« C. Bd. I, S. 71. »Klassifiziere nicht müssig, sondern gebrauche!« S. 163.

Im weiteren Verlauf wird Begeisterung und Enthusiasmus von Schwärmerei, Fanatismus, auch von Inspiration scharf und fein geschieden. Als entgegengesetzt erscheint Geist: 1. einer toten Form von Schattengebräuchen, 2. dem Buchstab, 3. dem Magismus, 4. dem Sklavensinn, dem Hass, der Zwietracht, der düsteren Traurigkeit und Trägheit.[1])

Unter erweiterten und von der christlichen Determination absehenden Gesichtspunkten kommen dann im neuen Jahrhundert Herder's »Briefe zur Beförderung der Humanität«[2]) erneut auf den Gegenstand. Nicht nur aufgeworfen, sondern dann auch ernsthaft beantwortet wird die Frage: Was ist der Geist der Zeit? »Ist er ein Genius, ein Dämon? oder ein Poltergeist, ein Wiederkommender aus alten Gräbern? oder gar ein Lufthauch der Mode, ein Schall der Äolsharfe? Man hält ihn für eins und das andere. Woher kommt er? wohin will er? wo ist sein Regiment? Wo seine Macht und Gewalt? Muss er herrschen? muss er dienen? kann man ihn lenken? Hat man Schriften darüber? Wie lernt man ihn aus der Erfahrung kennen? Ist er der Genius der Humanität selbst? oder dessen Freund, Vorbote, Diener?« (Nr. 14).

Zweierlei hebt sich aus der Fülle von Gesichtspunkten als für Herder besonders wesentlich heraus: 1. Geist ist Kraft, ist Leben; 2. er hat eine Menschen-vereinigende Wirkung, er ist Gemein-geist. — Das erste scheint näher an sein innerstes Wesen heranzureichen. Da indessen Kraft,[3]) Leben etc. selbst unerklärte

---

[1]) Es ist beachtenswert, dass der Gegensatz gegen den Körper hier fehlt. Dieser Gegensatz ist eben auf einem ganz anderen Boden, dem Boden abstrahierender Reflexion gewachsen, nicht in der konkreten Lebenssphäre, die hier auseinandergelegt wird. Selbst die für religiös-kirchliches Leben gewiss bleibend wichtige Antithese »Geist-Fleisch« kann nur von diesem Geist ihren Zielpunkt entlehnen, nicht aber seinerseits ihn mitbestimmen.

[2]) Werke A. Bd. X, 247 ff. XI. — Besonders Nr. 14—16: Was ist der Geist der Zeit? 21, 22: Zweifel über den Geist der Zeiten. 48: Vom Gemeingeist (public spirit. »Diese Benennung stammt von der Britischen Insel«), 65: Vom Geist der Völkergeschichte. Vom einzig wahren Geist der Geschichte, 66: Geist der Schöpfung.

[3]) Andere zogen zur unzweideutigen Bezeichnung der Sache den Begriff Kraft vor: »Weil der Begriff des Geistes, vermöge der neusten philosophischen Offenbarungen, in einem guten Löffel voll Grütze besteht, den jeder homunculus eines starken und schönen Geistes unter seinem goldenen Haarschädel oder seiner silbernen Glatze mit sich führt, und durch das Monopol seiner Grütze die schon an sich lichtscheue Geister-

und nach Herders ausdrücklichem Zugeständnis auch unerklärbare Dinge sind, wird doch die zweite Bestimmung, seine bedeutsamste kulturgeschichtliche Wirkung anzeigend, zur faktisch wichtigeren. Dies ist geschichtlich wohl begründet. In der Kirche erscheint als höchste Funktion des Geistes die Gründung (Pfingsten!) und Erhaltung der Gemeinde, er ist das zusammenhaltende und schrankenniederlegende Prinzip in ihr.[1]) Diese Bestimmung des Geistes als Gemeingeist, welche bei Kant nur eben nach der ästhetischen Seite hin leise angedeutet ist (s. oben S. 25 f.) und sonst bei ihm selbst da fehlt, wo man sie erwarten könnte (Religionslehre), ist später von Schleiermacher[2]) und Hegel[3]) scharf fixiert worden.

---

welt zur Kontrebande macht, um mit den Kräften der gegenwärtigen Körperwelt desto barer wuchern zu können: so erlauben Sie mir ad imitationem grosser Farren und weisser Ochsen, die von jeher mit Herode und Pilato in ein Horn geblasen haben, das unerklärliche oder geistige Etwas des Christentums in seinem unbekannten Wert zu lassen, und lediglich bei dem durch eine höhere Scheidekunst gefundenen materiellen Nichts des Deismus stehen zu bleiben, um zu versuchen, wie die Kraft des Christentums zu diesem angeblichen Urstoffe desselben sich verhalte.« Hamann, Hierophant. Briefe. Gildemeister IV, 240.

[1]) In der Dogmengeschichte wird ja allerdings die Personifikation des Geistes nachgewiesen (der übrigens gelegentlich auch als weiblich aufgefasst worden ist). Aber man geht nicht fehl in der Annahme, dass dies mehr bloss ein Theologumenon ist — wenigstens seit man aufhörte, jeden abstrakten Begriff naiv zu personifizieren. In der Durchschnittsvorstellung repräsentieren Gott (und Christus) die männliche, Maria die weibliche, der heil. Geist die sächliche Form, letzterer gerade deshalb minder isoliert und transscendent, als Gott und dadurch geeignet, eine Brücke bis zum Menschen abzugeben. Ohne Zweifel hängt das mit dem im nächsten Abschnitt hervorzuhebenden ver-allgemeinernden Sinn des Wortes Geist zusammen. — Die Beziehungen des Begriffes Geist zur Gottes-Idee sind natürlich so mannigfaltiger Art, dass ein Versuch ihrer Darstellung den Umfang vorliegender Schrift mindestens verdoppelt haben würde. Beschränkt man sich auf die von des Gedankens Blässe nicht angekränkelte Gottesvorstellung der positiven Religion (unter Ausschluss also der schier unübersehbaren philosophischen Gottes-Begriffe), so würde zu sagen sein, dass dieselbe substantivischer und historisch-konkreter bestimmt ist, als der für die Religion immer irgendwie von ihr abhängende Geist. Insofern rückt der Geist Hegels (s. unten Kap. 3) besonders nahe an die religiöse Gottes-Vorstellung heran.

[1]) Glaubenslehre, § 121: »Alle im Stande der Heiligung Lebenden sind sich eines innern Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eins zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewusst.«

[2]) Vorlesungen üb. d. Phil. d. Religion, XII, 257 ff.: »Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes. 1. Begriff der Ge-

Für Herder, der hier wiederum über die Grenzen der historischen Religion hinausgreift, wird eben diese Bestimmung in letzter Linie massgebend. Der zweite Teil seiner Adrastea erhält den Unter-Titel: »Unternehmungen des vergangenen Jahrhunderts zur Beförderung eines geistigen Reiches«. Herder weiss: »alle bloss körperlichen und politischen Zwecke zerfallen, wie Scherbe und Leichnam: die Seele! der Geist! Inhalt fürs Ganze der Menschheit — das bleibt« (Werke A., II, 367). Soweit ihm das Wort nicht blosse vox media ist, repräsentiert ihm der »Geist« sein (ethisch tingiertes)[1] Kulturziel: die Humanität![2]

meinde, 2. die Realisierung der Gemeinde, 3. die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit.« »Gott als Geist und dieser Geist als existierend ist die Gemeinde« (S. 261).

[1]) Der Geist als lebendige Regung, als »fortwährende Tendenz« des Menschen, immer vollkommener zu werden: in der auch sonst beachtenswerten Schulrede von 1797: »Von Schulen als Werkstätten des Geistes Gottes, oder des heiligen Geistes«, Werke A. XII, 188 ff.

[2]) Mehrdeutig sind auch die Worte Kultur und Humanität, immerhin nicht in dem Grade, wie das Wort Geist. R. Eucken, der unter diesem Gesichtspunkt sehr beachtenswerte Einwendungen gegen den Begriff einer freischwebenden »Kultur« macht (Geistige Strömungen 1904, S. 237), hat seinerseits nicht zwar den Begriff Geist, aber den Begriff Geistesleben zur Darstellung einer Kulturphilosophie verwendet. Die vorhandene Möglichkeit, die Geltung dieses von ihm geprägten Begriffes aus der Gesamtheit seiner Schriften genau zu eruieren, schützt ihn vielleicht vor den Bedenken, welche gegen die philosophische Verwertung des Begriffes Geist erhoben werden müssen. — Der Begriff Kultur enthält wohl von Haus aus die Tendenz zur Einheitlichkeit nicht. Humanität dagegen deckt und sichert auch in dieser Hinsicht das Ziel, welches der »Geist« verfolgte.

Abschnitt 3.
Ästhetischer Einschlag.

Die Phantasie ist ihrer Natur nach eine vergeistende Zauberin.
Herder.

Der Artikel Geist in Grimm's Wörterbuch ist ein lexikalisches Kunstwerk. R. Hildebrand und Herm. Wunderlich haben auf 118 Spalten in über 300 Rubriken den Gegenstand einer vielseitigen Beleuchtung ausgesetzt. Abgesehen von dem, was oben (S. 29) bereits über Geist und Gemüt zu sagen war, entnehmen wir dorther, dass die heute durchaus geläufige Beschränkung des Begriffs auf das Denkende ziemlich jungen Datums ist und dass das eigentliche Vordringen desselben überhaupt erst gegen 1800 konstatiert werden kann, »vielleicht am meisten durch die theoretische Sprache der Romantiker (z. B. im Athenäum)« bedingt.[1]) Auch mag das französische

[1]) Grimm, Bd. IV, Sp. 2674. — Allein dem 1. Band der Zeitschrift Athenäum lassen sich folgende Proben entnehmen: Jetzt regt sich nur hie und da der Geist: Wann wird der Geist sich im ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? — Flucht des Gemeingeistes ist Tod. — Der Geist erscheint immer nur in fremder, luftiger Gestalt. — Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis. — Geistvoll ist das, worin sich der Geist unaufhörlich offenbart, wenigstens oft von neuem in veränderter Gestalt wieder erscheint; nicht bloss etwa nur einmal, so zu Anfang, wie bei vielen philosophischen Systemen. — Sinn, der sich selbst sucht, ist Geist, Geist ist innere Geselligkeit. — Verstand ist mechanischer, Witz ist chemischer, Genie ist organischer Geist. — Wenn wir auch im Hinblick auf einen derartigen, doch schon recht ausgebildeten Sprachgebrauch und besonders im Rückblick auf Kants nachweisbar schnell von Anderen adoptierte ästhetische Bestimmungen die Grenze etwas höher hinaufrücken möchten — Joh. G. Sulzers verbreitete »Allg. Theorie der schönen Künste, 1792«, enthält übrigens das Wort noch nicht, nur einen kurzen Artikel über »geistreich« und einen längeren über Genie; — viel über Lessing zurück wird sie kaum reichen: Bei diesem haben wir (obwohl er natürlich das Wort kennt, schon aus dem biblischen Sprachgebrauch) den dann bald absterbenden Ersatzbegriff Witz: »Genug, wenn man weiss, dass die schönen Wissenschaften und freyen Künste das Reich des Witzes ausmachen« (1751 in »das Neuste aus dem Reiche des Witzes«).

esprit[1]) stärker über die Grenze gewirkt haben. »Bemerkenswert und wesentlich ist, wie der Begriff im Gebrauch fortschreitet von bloss begrifflicher zu lebendiger Behandlung . . . das entspricht der etwa gegen 1800 überhaupt zum Durchbruch kommenden Vorstellung vom allgemeinen Geiste als mehr denn Begriff, d. h. bloss zufälliger und bloss zufällig übereinstimmender Besitz einzelner; diese neue Belebung des Geistes ist eine gemeinsame Wirkung unserer Poesie und Philosophie (die ja damals glücklich Hand in Hand gehen lernten), man kann sie als eine neue Verkörperung des vorher zu sehr in's Begriffliche zurückgetretenen Geistes bezeichnen« (Sp. 2736). Wichtiger als alle Einzelheiten ist für unseren Zweck der durch diesen Artikel des Grimm'schen Wörterbuches hervorgerufene überwältigende Eindruck einer aussergewöhnlichen Mannigfaltigkeit von feinen und feinsten Nuancen der Bedeutung.[2]) Und das bei einem Begriff, der, wie die Geschichte beweist, der Gefahr dogmatischer Erstarrung keineswegs enthoben ist. Nun ist es ja wahr, dass, wie eine erst jüngst bekannt gewordene Reflexion Goethes[3]) treffend ausführt, kein Wort stillsteht. Hier aber scheint Veränderlichkeit und Beweglichkeit nicht nur das Schicksal, sondern sogar der Inhalt des Wortes zu sein. Wir verzichten zunächst darauf, diese Eigentümlichkeit auf eine bestimmtere Formel

---

[1]) Goethe besprach sich mit Eckermann am 21. 3. 1831 über den Unterschied von Geist und esprit. »Das französische esprit«, sagte Goethe, »kommt dem nahe, was wir Deutschen Witz nennen. Unser Geist würden die Franzosen vielleicht durch esprit und âme ausdrücken, es liegt darin zugleich der Begriff der Produktivität, welchen das französische esprit nicht hat.«

[2]) Herder (Anhang 2 zur Schrift vom Geist des Christentums) versucht eine Erklärung: »War der erste sinnliche Begriff des Wortes vieler Anwendungen fähig gewesen, so musste es der geistige Begriff noch mehr sein, indem er abgezogen einen grösseren Umfang gewann und mehrere Anwendungen zuliess. Wäre z. B. das Wort Geist von einem minder wirksamen Element ausgegangen als vom Winde, dem Lufthauch, dem Athem, so hätte man mit ihm auch geistiger Weise so reich und kräftig nicht bezeichnen mögen.« — Goethe in den 3 Palinodien:

»Da kommt Herr Hauch, uns längst bekannt,
Als würdiger Geistsrepräsentant.«

[3]) Maximen und Reflexionen Nr. 983: »Kein Wort steht still, sondern es rückt immer durch den Gebrauch von seinem anfänglichen Platz, eher hinab als hinauf, eher ins Schlechtere als ins Bessere, ins Engere als ins Weitere und an der Wandelbarkeit des Worts lässt sich die Wandelbarkeit der Begriffe erkennen.«

zu bringen, suchen vielmehr erst nach einer geeigneten Unterlage — in dem Beispiel Goethe's. Goethe spiegelt besonders klar den Sachverhalt. Seine Nachwirkungen gehen am weitesten.

Goethe hat nie über das Denken gedacht. Aber er hat gelegentlich eine geistreiche Bemerkung über den Geist gemacht. Was uns in dieser Hinsicht — meist im Anschluss an Schelling — vorliegt, trifft doch nicht sein Tiefstes und Eigenstes. Wir nehmen es hier vorweg, um dann durch einen Blick auf seine allgemeine Anschauungsweise den Boden zu finden, auf dem sich uns eine neue Seite vom »Geist« enthüllt. Sie kann, obwohl ganz unphilosophisch der allgemeinen Literatur angehörend, von der Philosophie nicht ungestraft vernachlässigt werden.

»Wem es nicht zu Kopfe will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzose sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen« (8. 4. 1812 an Knebel). Nicht ganz so apodiktisch, aber durch Gegenüberstellung von Natur und Geist noch genauer mit dem Schellingschen Sprachgebrauch übereinstimmend sind andere Äusserungen, z. B.: »Wer das Höchste will, muss das Ganze wollen, wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen oder im stillen mitverstehen.« [1]) Nicht, als ob in jeder seiner Äusserungen über Natur und Geist gleich Schelling hindurchblicken müsste, der ja erst im neuen Jahrhundert ihn näher berührt (vgl. das Gedicht »die Weltseele« 1804) und im Grunde weniger durch seine Identitätsphilosophie als im allgemeinen durch seinen naturalistischen

[1]) W. W. Hempel 27, 1322: Vgl. dazu das allgemeine »Glaubensbekenntnis« Goethes, an Chr. Schlosser 5. 5. 1815: »in der Natur ist alles, was im Subjekt ist, und etwas darüber. Im Subjekt ist alles, was in der Natur ist, und etwas darüber«. Die praktische Aufgabe ist dabei, »die Natur zugleich mit sich selbst zu erforschen, weder ihr noch seinem Geiste Gewalt anzutun, sondern beide durch gelinden Wechseleinfluss mit einander ins Gleichgewicht zu setzen« (Maximen u. Reflex. 1140). Erinnert sei auch an die bekannten Worte im 2. Teil des Faust: »Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen. Deshalb verbrennt man Atheisten, weil solche Reden höchst gefährlich sind . . .«

Pantheismus die Saite getroffen hat, welche in Goethe bereits seit 20 Jahren und länger erklang. Der Dualismus war etwas, womit er sich einfach abfand,[1]) besonders die anthropologische Form ist ihm kaum je zum Problem geworden. Eine vorschnelle Ineinssetzung der physischen und psychischen Seite am Menschen würde ihm — trotz Schiller und seinem eignen Hellenismus — unnatürlich erschienen sein: »Gesunde Menschen sind die, in deren Leibes- und Geistesorganisation jeder Teil eine vita propria hat« (Maximen und Reflexionen 938). Aber die Einheit im Grossen, die »praktische Synthese von Geist und Welt« war ihm um so wichtiger. Und für sie war ihm, obwohl andersartige Formulierungen nicht fehlen,[2]) Natur der Haupt- und Schlussbegriff:

> Die Natur ist aller Meister Meister
> Sie zeigt uns erst den Geist der Geister,
> Lässt uns den Geist der Körper sehn,
> Lehrt jedes Geheimnis uns verstehn. (Künstlers Apotheose.)

Von dem Blickpunkt der Natur aus hatte er einst 1782 für den intimen Kreis des nur handschriftlich verbreiteten Tieffurter Journals ganz »ohne Geist« aber überaus geistestief seine Weltanschauung entworfen. Gegen Ende seines Lebens hat er selbst darüber geurteilt,[3]) dass hier eine Art von Pantheismus zum Ausdruck gekommen sei, aber in der Form eines Komparativs, der zu einem damals noch nicht erreichten Superlativ hindränge. »Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei grossen Triebräder aller Natur: Der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen

---

[1]) »Licht und Geist, jenes im Physischen, dieser im Sittlichen herrschend, sind die höchsten denkbaren unteilbaren Energien.« Maximen u. Reflex. 1299.

[2]) So im Kleinen ewig wie im Grossen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.
(Vorspiel z. Weim. Theater, VI, S. 308.)

[3]) Zu Kanzler Müller 24. Mai 1828.

lässt, anzuziehen und abzustossen.« So mögen also Materie und Geist sich unterscheiden oder finden, die Natur bleibt für Goethe der gemeinsame Oberbegriff noch am Ende seines Leben. Freilich ist es »Gott-Natur«, die Natur selbst ist vergeistigt, aber das Wort Geist κατ' ἐξοχήν hat er meines Wissens hierfür nicht gebraucht.

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.[1])

In Goethe haben wir den Virtuosen des anschaulichen Denkens, ja der Anschauung, die zu ihrer Selbstdarstellung drängt, möglichst ohne den Umweg über das Denken gemacht zu haben.[2]) »Ich halte viel aufs Schauen!« Er ist der Türmer Lynceus: Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt. Als »bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort« hat er es gerühmt, dass ein gewisser Dr. Heinroth einmal sein (Goethes) Denkvermögen »gegenständlich« genannt hat, »womit er aussprechen will, dass mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei« (W. W. Bd. L., 93 ff.). Diese Eigenart[3]) hatte den Denker Goethe zu

[1]) 1815. Prooemium zu »Gott und Welt«. — Bruno Bauch in seiner Antrittsvorlesung über Goethes philosophische Weltanschauung (Prss. Jahrb. 115, 3) macht darauf aufmerksam, dass dieses Prooemium eine ziemlich genaue Übersetzung von Worten Giordano Bruno's darstellt. Die Gottheit ist dort als inneres Prinzip der Bewegung die eigentliche Seele (anima propria) dessen, was in ihr durch den spiritus generalis lebendig ist.

[2]) »Die Konstanz der Phänomene ist allein bedeutend; was wir dabei denken, ist ganz einerlei.« »Denken ist interessanter als Wissen, aber nicht als Anschauen.« Maximen u. Reflexionen 1229, 1150. Schon dass sich ihm das Wort Anschauung in seiner reinen Bedeutung erhalten hat, ist bezeichnend. »Es ist eine schlimme Sache, die doch manchem Beobachter begegnet, mit einer Anschauung sogleich eine Folgerung zu verknüpfen und beide für gleichgeltend zu achten«, ebenda 424.

[3]) Es sei aber betont, dass sie keineswegs ein Goethe'sches Monopol war. Es wäre interessant, den Nachweis zu versuchen, dass in diesem die ganze Breite des Zeitalters durchziehenden Streben nach anschaulichem Denken (ohne welches z. B. Hegel schlechthin unverstanden bleibt) das

seinem Urphänomen geführt, das »anschaubar und doch nicht individuell bestimmt ist, die typische Erscheinung, die alles Empirische abgestreift hat und doch der Erfahrung zugänglich bleibt«,[1]) sie hatte ihn dazu gebracht, in Kants Intellectus archetypus eine ihm verwandte Seite zu erblicken (vgl. oben S. 33). Schon diese Erinnerungen tun dar, dass er von Empirie im landläufigen Sinne[2]) recht weit entfernt war. »Die Erscheinung ist vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt« (1224). Die Anschauung *kann* gar nicht bloss receptiv sein. Das ist's, was Goethe zum Dichter und Bildner macht, was ihn zur *Darstellung* drängt. Die Anschauung, wenn sie nur bewusst werden soll, ist schon insofern eine Darstellung. Und Mittel der Darstellung sind die Elemente der Anschauung selbst.

Dies führt uns unmittelbar zu unserem nächsten Gegenstand. Denn es leuchtet ein, dass wir uns hier vom reflektierenden Denken und *seinem* Mittel, dem Begriff, möglichst weit entfernt sehen. Wenn und sofern es Aufgabe ist, irgend einen Tatbestand nachbildend *darzustellen*, kommt alles auf möglichst treue Übereinstimmung an und es bedarf einer »Technik«, welche fliessende Übergänge auch dort ermöglicht, wo der reflektierende Verstand nur scharfe Konturen kennt und kennen darf. Dieses Mittel ist »der Geist«. Die Geometrie kennt keine Luftperspektive und die Philosophie[3]) kennt keinen Geist. Hier aber brauchen wir beides und das durch Lionardo da Vinci in die Malerei eingeführte sfumato der zarten Übergänge und verschwimmenden Grenzen: in der Gedankendarstellung wird es durch »Geist« repräsentiert. Er ist daher

---

berechtigte Gegengewicht gegen die durch Kant ungeheuer gesteigerte und von seinen Nachfolgern nicht immer geschickt popularisierte Abstraktion zu erkennen ist.

[1]) Siehe darüber Max Hecker in seiner Ausg. der Maximen und Reflexionen. Weimar 1907. S. 334 f. Er bezeichnet das Urphänomen als »Schnittpunkt der künstlerisch-anschaulichen und der philosophisch-abstrakten Richtung« der Goetheschen Natur, Goethe selbst nennt es (1369 f.) »ideal, real, symbolisch, identisch (mit allen Einzelfällen)«.

[2]) »Es giebt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie [Auch dieses Wort hat, wie Anschauung, jetzt seinen nächsten Sinn eingebüsst.] wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an.« Maximen u. Reflex. 565.

[3]) sc. die exakte, die sich nicht vermisst, Welt-»anschauung« sein zu wollen.

nicht nur das Allgemeine und Verallgemeinernde (Geist der Zeiten), er ist das Unbestimmte und nicht-Bestimmbare, das Undarstellbare und Unaussprechliche.[1]) Dabei ist er überquellend und schöpferisch, der lebendige, begabte Geist, im stillen jahrelang geschäftig oder als Flutstrom ungebändigt immer vorwärts dringend. Wie hat Goethe gerade das Creator spiritus geliebt![2]) wie in der »Metamorphose der Tiere« das Leben uns vorgebildet: »Doch im Inneren scheint ein Geist gewaltig zu ringen, Wie er durchbräche den Kreis, Willkür zu schaffen den Formen, Wie dem Wollen . . .« Hier haben wir das eine der beiden grossen Triebräder der Natur (s. oben S. 54), die Steigerung, welche in »immerstrebendem Aufsteigen« jede gezogene Linie alsbald wenigstens um einen Schritt überschreitet, so den Verkehr mit den lebendigen Urgesetzen vermittelnd.[3])

Ach zu des Geistes Flügeln wird so leicht
Kein körperlicher Flügel sich gesellen, (W. W. XII, 60.)

aber doch gab die liebende Natur, gab der Geist uns Flügel, in hohem Streben aufwärts zu dringen, mit dem Geist das Höchst' und Tiefste zu ergreifen:

Denn das Leben ist die Liebe
Und des Lebens Leben Geist. (Diwan, VIII, 25.)

Wer die letzten 40 Zeilen des dritten Aufzuges der »Natürlichen Tochter« auf sich wirken lässt, darin die Worte:

---

[1]) Schiller, XII, 192:
»Was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz. was man in Kunstwerken Geist nennt.«
»Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.«
(Votivtafel 62.)

[2]) Schiller: Wiederholen kann zwar der Verstand, was da schon gewesen,
Was die Natur gebaut, bauet er wählend ihr nach.
Über Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere,
Du nur, Genius, mehrst in der Natur die Natur.
(Votivtafel 51.)

[3]) Goethe leitet die bekannten Verse, mit welchen er gegen A. v. Hallers dictum: »In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist«, polemisiert (vgl. übrigens eine ganz analoge Polemik Kants: Kritik d. reinen Vernunft, S. 333 f.) mit der Bemerkung ein: »wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre (der Natur) Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen«. W. W. ed. Goedeke. Bd. 32. S. 140.

Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?
Vernichtetes, wer stellt es her?
Der Geist!
Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,
Was er von Wert mit Sicherheit besessen . . .,

dem wird auch nicht von fern der Eindruck entstehen können, als erschiene hier mit dem »Geist« ein cartesianischer oder sonstiger »Begriff« auf der Bildfläche. Ein Gegensatz: ja, doch nur allgemein zu dem Vergänglichen, Eingeschränkten überhaupt. Der Flügel, der über das hinausträgt, ist nur eine Ausdrucks- und Anschauungsform für diejenige Lebens-Einheit, welche alle Begriffsschranken hinter sich lässt.

Das ist aus dem Geist geworden. Oder viel richtiger gesagt: das war und ist er von Haus aus. Nicht ein relativer, sondern ein elativer Begriff, nicht via negationis, sondern via eminentiae gewonnen, nicht transscendent im üblichen Verstande, aber wenn man dies Wort wagen darf, in eminentem Sinne transscendierend. Genau genommen überhaupt kein Begriff, sondern das Seitenstück zu einem Begriff. Denn der Begriff umfasst zwar auch ein Mehreres, doch innerhalb fester Grenzen (insofern ist der kulturphilosophische »Gemeingeist« noch be-schränkt), hier aber werden Grenzen überschritten und verwischt und Geist ist gerade der Index, welcher dies andeutet.[1])

Darum ist nicht das fürderhin die Frage, ob es gelingen mag, diesen Geist von seinem Urquell abzuziehen und in die Schranken philosophischer Begriffe zu bändigen. Sondern höchstens dies, ob die Bestimmung dessen, was Philosophie heissen soll, zu revidieren ist. Man kann die Philosophie zur Bildnerin machen. Dann braucht sie selbst im Kleinen und Kleinsten das Anschauungs- und Darstellungsmittel des Geistes. Man kann ihre Grenzen in's Unbegrenzte erweitern. Dann ist auch im Grossen für des Lebens Leben, den Geist, Raum darin.

[1]) Hiermit stimmt übrigens Kant durch seine Ausführung über die Eigentümlichkeit der ästhetischen Ideen und ihr Verhältnis zu ihrem »Gegenstück«, den Vernunftideen (Kritik d. Urteilskraft, § 49) genau zusammen.

Abschnitt 4.

Charakterologische Tendenz.

Was du hier siehst, edler Geist,
bist du selbst. Milton.

Am zweiten Weihnachtstage des Jahres 1797 schrieb Wilhelm von Humboldt in Paris folgende Notiz in sein Tagebuch:[1] »Die Idee zu der Schrift über die letzte Bestimmung des Menschen und den grossen Stil im Denken, Dichten und Handeln gefasst.« Leider ist diese Schrift nur bis zu einem Entwurf von 15 halbbeschriebenen Quartseiten (34 §§ und Schluss-Anmerkung) gediehen. Doch können wir aus ihm und unter Beiziehung anderer gleichzeitiger Schriften und Manuskripte recht genau ermitteln, welche Absicht zugrunde gelegen hat. Es handelt sich um ein ebenso eigenartiges wie schwieriges Unternehmen. Humboldt's Interesse lässt sich zunächst vielleicht am besten gegensätzlich charakterisieren. Es ist nicht auf Abstraktion, auf Begriffe, auf das Allgemeine gerichtet. Ihn reizt gerade das, was die Philosophen übersehen, übersehen müssen, das Allerindividuellste und Irrationale im Leben der Individualitäten, jede feinste Nuance, deren er nur immer durch zarte Einfühlung habhaft werden kann. »Die weiche Biegsamkeit, der fliessende Glanz, das duftende Ansehen der grünenden Pflanze, des lebenden Tiers« (II, 2), sie sind ihm charakteristisch für die Art des beweglichen und stets wechselnden Lebens überhaupt. Er weiss wohl, wie unmöglich es ist, »die zarteren Regungen vorzüglich weiblicher Seelen auszusprechen, welche gerade die grösste Feinheit und Schönheit des Charakters verraten« (II, 327). Wohl selten hat ein Philosoph eine ehrfürchtigere Scheu davor bewiesen, dergleichen Imponderabilien zu vergewaltigen oder zu ignorieren.

Nicht aus müssigem Verstandes-Interesse, weil es ihn reizte, das Unmögliche zu wagen, sondern im Hinblick auf eine sehr

---

[1]) Vgl. die Bemerkung Alb. Leitzmann's in Bd. II der Akademie-Ausgabe, S. 405.

ernste und praktische Endabsicht[1]) nähert er sich seinem Gegenstand, mit gebührender Vorsicht und kaum zu übertreffender Umsicht. So hatte er an eine bestimmte typische Dichter-Individualität und ein einzelnes Werk derselben seine charakterologischen Entdeckungen angeknüpft, hatte sich über den Geschlechts-Unterschied verbreitet, hatte die Eigenart des abgelaufenen Jahrhunderts zu bestimmen gesucht und war schliesslich in dem oben erwähnten Entwurf dazu fortgegangen, den »Geist der Menschheit« im Umriss darzustellen. Er geht dabei auf eine philosophische Menschenkunde aus, welche, zwischen der nur auf das Individuelle gerichteten Historie und der in dem Individuellen nur das Allgemeine suchenden Philosophie eine mittlere Richtung haltend (II, 110), zunächst das Wesentliche und Typische jeder einzelnen Lebensform gewinnen möchte und dann dazu fortschreitet, den spezifischen Charakter der Mensch-heit überhaupt unter dem höchsten Gesichtspunkt zu bestimmen und zu beurteilen.

Dazu bedarf es nun allerdings eines Massstabes, einer Ziel-Idee. Giebt es denn aber einen »gemeinsamen Mittelpunkt, aus welchem die ganze Menschheit zugleich erkannt, beurteilt und gebildet werden kann?« (331), einen Massstab, der geeignet wäre, »über den Wert jeder menschlichen Energie, jedes menschlichen Werkes den höchsten Ausspruch zu fällen und ebensogut, ob ein Gedicht ächt dichterisch, ein philosophisches System ächt philosophisch, auch ob ein Charakter ächt menschlich ist, zu entscheiden« (II, 326)? Dadurch würde zugleich der Begriff der Menschheit erweitert und der des Individuums bestimmt werden (331).

Man muss bei Humboldt selbst im einzelnen verfolgen, wie er diese Fragen beantwortet, wie er zu dem Schluss kommt, dass es tatsächlich »ein Gepräge giebt, womit alles Grosse, was von dem Menschen ausgeht, notwendig gestempelt ist, weil es das Gepräge grosser Menschheit selbst ist« (326). Worauf er hinausgeht, ist »die Charakteristik des menschlichen Gemüts in seinen möglichen Anlagen und in den wirklichen Verschiedenheiten, welche die Erfahrung aufzeigt« (II, 118). Diese Charakteristik[2]) ist

---

[1]) »Nur auf eine philosophisch-empirische Menschenkenntnis lässt sich die Hoffnung gründen, mit der Zeit auch eine philosophische Theorie der Menschenbildung zu erhalten« (II, 118).

[2]) »Eine Charakteristik des Menschen dürfte sich zwar nie zu einer eigentlichen Wissenschaft erheben, ob sie gleich mehr bestimmt wäre, philosophisch und zum Behuf höherer Ausbildung zu entwickeln, was der

bestimmt, die wirkliche Gegenwart nach einem Vernunft-Ideal zu beurteilen (II, 32). Um dies zu ermöglichen, gilt es, den Richtungspunkt jedes individuellen Charakters aufzusuchen und dann zu sehen, ob mit Stetigkeit in der Tendenz danach beharrt wird.

Das Unternehmen steht und fällt natürlich mit der Beantwortung der Frage, ob und wie es möglich ist, das Zufällige im Charakter von dem Wesentlichen desselben zu unterscheiden (S. 86 u. 112) und dann die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten in den möglichst kurzen und einfachen Ausdruck zusammenzuziehen. »Man suche das Beste und Höchste auf, was irgend ein Subjekt nach allen verschiedenen Richtungen hin geleistet hat, man knüpfe dies in Eins zusammen und nehme dies so gestaltete Ganze als seine eigentümliche und wesentliche Beschaffenheit an. Alles was diesem Begriff nicht entspricht, wird man zufällig heissen können« (II, 98).

Humboldt scheint sorgfältig erwogen zu haben, wie er am besten mit einer kurzen Formel seinen Plan umschreibe:

§ 30. Um uns für die Folge der Untersuchung verständlicher zu machen, wollen wir jenem noch unbekannten Etwas vorläufig einen Namen geben und es den Geist der Menschheit nennen — eine Benennung, die sich für's erste schon dadurch rechtfertigt, dass er in der Tat dasjenige ist, wodurch die achtungswürdigsten Individuen auch als die besten und höchsten Menschen erscheinen.[1])

§ 34. Der Gegenstand unseres vorliegenden Geschäfts ist folglich die Untersuchung des Geistes der Menschheit; und in 3 aufeinanderfolgenden Büchern werden wir nach einander die Fragen:

Mensch überhaupt zu leisten vermag, als historisch zu zeigen, was er bisher wirklich geleistet hat; aber sie würde dennoch nicht minder verdienen, als eine eigene philosophisch geordnete Erfahrungstheorie von der Masse der übrigen philosophischen Kenntnisse abgesondert zu werden. Inwiefern sie hierauf Ansprüche machen und selbst eines eigenen Namens bedürfen möchte, da sie sich auch in ihrem allgemeinen Teile von der Psychologie und Anthropologie wesentlich unterscheiden würde, ist hier nicht der Ort, auseinanderzusetzen« (II, 119).

[1]) Humboldt definiert die menschliche Eigenschaft Geist als »die beneidenswerte Lage der Gemütskräfte, in welcher Sinne, Phantasie und Vernunft immer gemeinschaftlich und immer in richtigem Verhältnis zusammen wirken« (II, 67).

worin dieser Geist besteht?
wie er erkannt?
und wie er gebildet wird?
zu beantworten haben.

In einer Schluss-Anmerkung (S. 332—334) wird ausgeführt, weshalb Geist unter allen Wörtern, deren man sich hätte bedienen können, um das Wesen der Menschheit auf eine zugleich allgemeine und doch eigentümlichere Weise, als Wesen und Kraft selbst dies tun würden, zu bezeichnen, das schicklichste sei. Die Voraussetzung, dass ein Sprachforscher von den Qualitäten eines Humboldt zu dieser Sache überaus feinsinnige und tiefeindringende Bemerkungen machen würde, wird durch die knappen Andeutungen dieser Schlussanmerkung nicht getäuscht. Doch selbst unter dieser Voraussetzung ist es besonderer Hervorhebung wert, dass er auf diesem so stark abgebauten Gebiet noch einen neuen (sonst wohl nur von Herder angedeuteten) Gesichtspunkt gefördert hat: Gerade weil Geist »ursprünglich von etwas Sinnlichem . . . hergenommen ist, weil es, streng genommen, nie, es sei denn mit einem besonderen Zusatz, das rein Unsinnliche bezeichnet, — weil es gerade das eigentümliche Wort für dasjenige Unsinnliche ist, dem wir gerade noch genug Körperliches einräumen, um erscheinen zu können«, ist es so passend, das spezifische Wesen der Mensch-heit zu bezeichnen, welches ja doch auch in ihrer sinnlichen und unsinnlichen Seite, ja in der charakteristischen Verbindung dieser beiden Seiten zur Ausprägung kommt.

Die ausländischen Ausdrücke für Geist werden zur Vergleichung beigezogen und fein abgewogen;[1]) von anderen Worten wird nur das griechische ἀρετὴ für ebenso gut, in mancher Hinsicht sogar noch besser befunden, um das auszudrücken, was Humboldt bezeichnen möchte.

Nur ungern wird man sich den Eindruck dieser geistvollen Konzeption durch eine Erwägung der Schwierigkeiten abschwächen wollen, die seiner näheren Ausführung entgegenstehen. Humboldt selbst hätte solche Schwierigkeiten nicht geleugnet. Vielleicht hängt, dass die Arbeit nicht durchgeführt wurde, damit zusammen. Aber

[1]) »Im Italiänischen ist spirto mehr mystisch, als philosophisch, im Französischen ist vom ursprünglichen Begriff der Distillation vorzüglich die Verfeinerung genommen, im Englischen das Belebende und Feurige des verstärkten Getränks (well spirited). Im Deutschen allein ist der Begriff der Kraft, des echten Wesens, herrschend geblieben.«

an sich ist der Plan, von den Dichtern, Künstlern, Philosophen, Forschern und Menschen, die in einem wahrhaft grossen Stile gearbeitet und gelebt haben (II, 327), das Ideal vollendeter Mensch-heit abzulesen, ein Projekt, welchem selbst ein grosszügiger Stil nicht abzusprechen ist.[1]) Und die Verwendung des terminus Geist zur Bezeichnung des durch einen ethischen Massstab gewonnenen spezifischen Charakters ächten Menschen-Wesens ist so wohlerwogen und nach Wesen und Zweck[2]) von philosophischer Abstraktion wie auch von einem kulturgeschichtlichen und religiösen Allgemein-Sinn so scharf unterscheidbar, dass diese Behandlung der Sache, ob sie gleich nicht Schule gemacht hat, in unserem Zusammhang nicht fehlen durfte.

---

[1]) Fragt man, ob von Anderen nach ihm dieser Plan wieder aufgenommen sei, so wäre etwa an W. Dilthey (z. B. »Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1906«) zu erinnern, und im Übrigen nicht auf die Philosophie, sondern auf die »Literatur« und auch auf die Disziplin der Literaturgeschichte zu verweisen, in welcher wenigstens im einzelnen verwandte Gesichtspunkte und Motive zur Geltung kommen.

[2]) »Auch hier wird von dem Menschen nicht mehr gefordert, als dass er in seinem Geiste die Menschheit als ein Ganzes und sich als einen Teil desselben betrachte, dass er ihren Weg mit seinen Gedanken erspähe, dann aber seinen eigenen schmalen Fusspfad gleich bescheiden, aber mit festern und besser verstandenen Schritten wandle« (II, 13).

Abschnitt 5.

Auf dem Wege zum System.

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Denn mit dem Weltgeist selbst zu ringen
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Goethe 1821.

»Hat der Mensch Vernunft oder hat Vernunft den Menschen? Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur insofern sie deutliche Begriffe hat, oder nur Verstand ist, mit diesen Begriffen urteilt, schliesst, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient; sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Prinzip der Erkenntnis; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.«

Man wird nicht gerade behaupten wollen, dass Fritz Jacobi, dieser durch seine persönlichen Beziehungen zu fast allen bedeutenden Zeitgenossen interessante Gefühlsphilosoph, übermässig viel zur Klärung der damaligen philosophischen Situation beigetragen habe. Aber diese Formulierung (W. W. IV, 2. S. 152) des Unterschiedes »zwischen einer substantiven Vernunft oder dem Geiste selbst des Menschen und einer adjektiven, die für sich kein Wesen, sondern nur Eigenschaft und Beschaffenheit eines Wesens ist« (II, 313 f.), ist wirklich vortrefflich geeignet, die anfänglich kaum merkliche Trennung zweier Wege zu markieren, von denen der eine zum System führen muss. Denn so unscheinbar für den ersten Blick die Umkippung ist von dem Menschen, der Vernunft hat, zu der Vernunft, welche den Menschen »hat«, es hängt mit ihr aufs engste der Unterschied zwischen der Philosophie als einer Einzelwissenschaft und der Philosophie als Weltanschauung zusammen.

Der Geist gehört von rechtswegen, wie auch Jacobi richtig herausempfunden hat, auf die zweite dieser beiden Seiten. Der vielfach schwankende Sprachgebrauch nennt ja allerdings auch die Vernunft, »welche der Mensch hat«, Geist, besonders seitdem das Wort zum Ausdruck für die Denk-kraft mit Ausschluss der affektiven Seite üblich wurde. Herbart zum Beispiel (Lehrb. z. Psychologie, V, 19) definiert: »Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüt, sofern sie fühlt und begehrt.« Daneben wird in der nachkantischen Philosophie, ohne dass überhaupt an eine Definition gedacht wird — ganz wie heute noch, — Geist ganz allgemein als Bezeichnung für die Psyche schlechthin gebraucht, wozu jede beliebige psychologische oder ethische Abhandlung die Belege bietet. Aber das menschliche »Gemüt« bleibt so leicht bei dem schlicht-Psychologischen nicht stehen. Geschichtlich führt ja die Linie von understanding — entendement — esprit — mind auf der einen Seite bis zur Verflachung in dem common sense, auf der anderen Seite bis zur Fixierung in der königlichen Kraft der Vernunft. Und es gehört die ganze Energie der Abstraktion und die Freude an der völligen Sauberkeit des methodischen Verfahrens dazu, um trotz des »Übergreifenden«, Allgemeingültigen, Autonomen, das in dieser Vernunft steckt, an ihr als einem »blossen Vermögen«, einer schlichten facultas animi festzuhalten und nicht in die seit Heraclit (λόγος), Xenophanes (πνεῦμα) und Anaxagoras (νοῦς) zu keiner Zeit je ausgestorbene Vorstellung einer über-individuellen Universalkraft zurückzufallen, gegen die der Mensch nicht aufkommt, an der er günstigenfalls partizipiert. Es ist begreiflich und die Erfahrung bestätigt es, dass als Ausdruck hierfür das »substantive« Wort Geist, das noch von einem blassen Schein ehemaliger Personifizierung umsäumt ist, passender erscheint, als »Vernunft«. Es scheint sogar, als übe das Wort an sich in dieser Richtung eine verführende Kraft aus: man kann es zufällig nennen, dass Salomon Maimon, dessen »kritische« Tendenz doch gewiss über allem Zweifel erhaben ist, einem seiner Bücher als Titel vorgesetzt hat: »Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen« (1797) und nicht »Kritische Untersuchungen über die Vernunft«. Denn in dem Buche selbst spielt der Begriff Geist keine Rolle, wie auch in Maimons Philosophischem Wörterbuch (1791) der Ausdruck fehlt. Aber seine kritische Ader hat diesen Denker nicht gehindert, wenigstens als zulässige und ganz dienliche Hypothese die Annahme einer Weltseele, einer entelechia

universi[1]) hinzustellen, also nichts anderes, als was man später unter Aufgabe der kritischen Position kurzweg als Geist bezeichnet hat.

Um gerecht zu sein, muss man sagen, dass Kant solche Tendenz zur Weltanschauung ohne seinen Willen selbst gefördert hat. Seine Nachwirkungen, was den Idealismus betrifft, können nicht leicht überschätzt werden. Dieser eine keimfähige Gedanke von der Autonomie der Vernunft hat jahrzehntelang das Interesse an seiner Methode, was Einzelheiten der wissenschaftlichen Erfahrung und ihrer Bedingungen betrifft, zurücktreten lassen. Kants bescheidene Vorsicht erschien bald als ein Mangel. Das Gefühl, Epigone zu sein, hat ja so leicht Keiner für sich selbst.[2]) Es musste die grossen Nachfolger reizen, das zu vollbringen, was er nicht vollbracht hatte, vielleicht nicht hatte vollbringen können. So ist die Bemerkung in Schlegels Athenaeum (I, S. 3, 1798) zu verstehen: »Kant hat den Begriff des Negativen in die Weltweisheit eingeführt. Sollte es nicht ein nützlicher Versuch sein, nun auch den Begriff des Positiven in die Philosophie einzuführen?« So die stolzen Worte Schelling's (W. W. I, 360): »Kant musste die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandteile zerlegen, dies war sein Zweck; seinen Nachfolgern überliess er das grosse überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Teilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, die Vollendung der Welt, die vor ihm sich auftut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophierend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, dass diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unseres Geistes seien. Nur durch diese Handlungsweise unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anderes, als

[1]) Berlinisches Journal für Aufklärung, herausgegeben v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92.

[2]) Übrigens wird auch die unparteiische Geschichte diese Bezeichnung für die literarisch produktivsten 3 Nachfolger, mindestens was Hegel betrifft, nicht als zutreffend anerkennen. Sie haben dafür doch eine zu starke persönliche Note und Hegel auch einen zu bedeutenden Eigenwert.

unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.«

Durch diese Veränderung der Position, die später — auch von Hegel — als die überhaupt allein berechtigte hingestellt wurde und den Gesichtswinkel abgab, unter welchem man auch Kant verstand (d. h. nicht verstand), sah sich der von Kant beurlaubte Geist wieder in aktive Dienste gestellt. Es lassen sich bei seiner systematischen Verwertung[1]) trotz vielfacher Übergänge und Mischungen im wesentlichen 3 Formen scheiden:

1. der Geist im Dienst des theoretischen Idealismus, sofern dieser zum einheitlichen System sich abschliesst. Monistische Form. Geist mehr Idee;
2. der Geist im Dienst des Cartesianismus, sofern dieser eine vermeintliche Vollendung erlebt. Dualistische Form. Geist mehr Begriff;
3. der Geist als Vertreter geschichtlich-konkreten Lebens.

Die dritte, von Hegel ausgebildete, Form lässt sich leicht aussondern und für das nächste Kapitel zurückstellen. Ihr Einfluss auf die Ausgestaltung der beiden anderen Formen ist geringfügig und nur vereinzelt spürbar. Im folgenden fassen wir zuerst die an zweiter Stelle genannte dualistische Form ins Auge. Nicht, als ob sie das vorletzte Wort zu sagen hätte und das letzte Wort der ersten Form vorbehalten bliebe. Die entgegengesetzte Meinung, nach welcher ein System-Abschluss theoretisch nie erreichbar ist und nur in der Einheitstendenz des persönlichen Lebens eine Berechtigung hat, könnte der Wahrheit vielleicht näher kommen. Aber bei dem philosophischen Begriff Geist ist nun einmal die Provenienz dualistisch, die Tendenz monistisch und dieser Sachverhalt schreibt die Art der Behandlung vor.

[1]) Sporadische Einzelheiten dabei können unmöglich vollständig registriert werden und sind auch von geringem Interesse. So z. B. dass K. Chr. Fr. Krause Wortbildungen wie Urgeistheit, Geistleben-Ganzheit wagt. Meister Eckhart hatte einst geistekeit gebildet. Geistlichkeit und Geistigkeit waren früher Synonyma. Eine über das ganze Gebiet der Geschichte der Philosophie reichende Bedeutungsübersicht, deren Lektüre stellenweise unwillkürlich erheiternd wirkt, findet sich in R. Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Die beste allgemeine Orientierung über die terminologische Eigentümlichkeit der nachkantischen Zeit finden wir bei dem auch sonst um die Geschichte der Begriffe hochverdienten R. Eucken in dessen Geschichte der philos. Terminologie im Umriss . Leipzig 1879.

Wir erinnern uns, dass Schiller (s. oben 1. Abschnitt) von einem dualistisch bestimmten Begriff Geist ausgegangen war, um schliesslich bei einer monistischen Bestimmung zu enden. »Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, dass alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen und so lässt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Prinzip der natürlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann.« [1]) So wird der Geist als das belebende Prinzip der Natur gefasst. Aber Kants transscendentaler Idealismus erweist sich als mächtiger Hebel, welcher die Betrachtung auf einen höheren Standpunkt erhebt: »Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt. Unter der Decke der Erscheinungen liegt sie, aber sie selbst kommt niemals zur Erscheinung. Bloss der Kunst des Ideals ist es verliehen, oder vielmehr, es ist ihr aufgegeben, diesen Geist des Alls zu ergreifen und in einer körperlichen Form zu binden.« [2]) Das ist der theoretische Sieg des Geistes über die Natur. »Der Geist ist immer Autochthone,« sagt einmal Goethe.[3]) Und dieser Geist kann sich nur schwer entschliessen, zumal in diesem Zeitalter des akuten Idealismus, den Boden mit einem gleichberechtigten Partner zu teilen.

Der Dualismus zwischen Subjektivem und Objektivem, an dessen Auflösung sich Fichte's Dialektik zerarbeitet, ist ja noch wesentlich erkenntniskritisch orientiert. Man musste erst »glücklich« über diese logische Form hinaus sein, ehe Ich und Nicht-Ich durch das inhaltschwerere Begriffspaar Natur und Geist abgelöst werden konnten. Es ist daher selbstverständlich, dass es für den Idealisten Fichte einen Geist-Begriff dualistischer Herkunft nicht geben konnte.[4])

---

[1]) Bd. XI, S. 193 (Anmut und Würde 1793).

[2]) Über den Chor in der Tragödie, 1803.

[3]) Gedichte, Parabolisch. Drei Palinodien.

[4]) In der klassischen Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) wird bemerkt, dass »ein stetiger Übergang von Materie zum Geist oder umgekehrt, oder was ganz dasselbe heisst, ein stetiger Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit« nur unter Voraussetzung einer aus Idealismus und Dogmatismus zusammengesetzten Mischform annehmbar sei. Solche Mischform aber sei denkunmöglich.

Anders bei Schelling! Die cartesianische Abstraktion, durch Kants apriori eigentlich jetzt überboten und antiquiert, erfreut sich bei ihm in der konkreteren Fassung eines Gegensatzes von Natur und Geist einer letzten (?) Euphorie. So sehr sich auch Schelling gewandelt haben mag, sein Interesse und sein Ausgangspunkt ist vorwiegend naturphilosophisch geblieben, wie ja auch seine Nachwirkungen in dieser Richtung am weitesten reichen. Anderseits konnten Kant und Fichte, die ihn zuerst geführt, nicht verleugnet werden. So hat er denn beides verbunden, ja in-eins-gesetzt. Dem Naturphilosophen konnte es nicht beikommen, die Natur, wie es Hegel tat, nur mehr als (negative) Basis des Geistes oder gar als Abfall vom Geist zu bestimmen. Sie ist ihm seine vollwertige Kehrseite, etwa so wie vormals Meister Eckhart (im 12. Traktat) von dem »Überschalle [Echo] des gegeisteten Abgrundes im entgeisteten« geredet hatte. Solche Gesamtanschauung lässt die occasionalistischen Probleme weit hinter sich. »Die Seele kann ebensowenig den Leib und die Bewegungen des Leibes bestimmen, als umgekehrt der Leib die Seele und ihre Gedanken bestimmen kann« (VI, 548 f.). Das ist hier nur selbstverständlich, denn die Dualität ist ja aufgehoben in die Identität. »Kein objektives Dasein ist möglich, ohne dass es ein Geist erkenne und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne dass eine Welt für ihn daseie« (II, 222). Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist[1]) nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen lässt. In der Tat ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus oder alles realen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältnis beider ein Ziel gesetzt wird« (III, 453). Jede der beiden identischen Seiten kann daher als Mittel benutzt werden, die andere kennen zu lernen. »Da in unserem Geist ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muss auch in der äusseren Welt eine allgemeine Tendenz

[1]) Später (W. W., Teil II, Bd. I, 425) glaubt Schelling den Ursprung dieses Aperçu's weiter zurück und nach Deutschland verlegen zu müssen.

zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, die sich von einem gemeinschaftlichen Zentrum aus gebildet hat« (I, 386). Es ist bekannt, welch reichen Stoff für seine naturphilosophischen Spekulationen und Analogien Schelling nach diesem Verfahren gewann. »Klang, Licht, Wärme, Feuer sind ebensoviele Naturseelen, die sich der Materie einbilden und mit ihren Evolutionen gleichzeitig hervortreten« (VI, 370). Von diesen einzelnen Naturseelen war dann für einen Schelling kein allzu grosser Schritt bis zur Weltseele:

> Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. (Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie aus den Prinzipien der Schwere und des Lichts.) 1798.

Für unser Thema ist es wichtig, dass Schelling dieses »Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüsste, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther (dem Anteil der edelsten Naturen) für eins hielten« (II, 569), nicht mit Geist bezeichnet hat. Die Weltseele,[1]) auch wohl von ihm »allgemeine Seele« (8, 276) genannt, fällt mit dem zusammen, was er unter anderen Gesichtspunkten als sein Absolutes, als Gott, als Indifferenz angesprochen hatte. Geist bleibt ihm subaltern als die eine Seite des identischen Verhältnisses.

Schelling hatte Grund, auf die andere Seite, auf die Natur, einen besonderen Accent zu legen. Es entsprach das seiner Individualität. Aber es schien ihm auch, seit er sich von Hegel getrennt, nötig, um eine überstarke Betonung des Geistes auszugleichen: »Da die Metaphysik sich ganz vergeistigen wollte, warf sie zuerst den zum Prozess unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg: behielt gleich anfangs nur das Geistige. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden? Oder wenn wir in der Natur schon alles geistig haben wollen, was bleibt

[1]) Schleiermacher, der in seinen Reden über die Religion (2. Rede) den Ausdruck gebraucht hatte: »Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion«, verwahrt sich in den — späteren — Anmerkungen ausdrücklich dagegen, dass er Weltgeist und Weltseele verwechsele.

uns für die Geisterwelt[1]) noch übrig?« »Der Baum, der aus der Erde Kraft, Leben und Saft in sich zieht, darf hoffen, den blütebehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel zu treiben. Die Gedanken derer aber, die gleich anfänglich sich von der Natur trennen zu können meinen, sind, auch die wirklich geistreichen, nur wie jene zarten Fäden, die zur Spätsommerzeit in der Luft schwimmen, gleich unfähig, den Himmel zu berühren und durch ihr eigenes Gewicht zur Erde zu gelangen« (9, 4 f.). Doch zeigt sich, dass auch Schelling, was die Endabsicht und Tendenz betrifft, auf die Seite des Geistes ein Übergewicht legen muss. Gewiss ist es ja naheliegend und auch geschichtlich begründet, dass wir bei ihm an Spinoza denken. Dann wäre für Schelling der Geist das eine Attribut des Absoluten. Aber man kann Schelling doch nicht einfach auf Spinoza reduzieren. Kant liegt dazwischen und Hegel steht daneben. Der Geist hat die besondere Fähigkeit der Selbstbestimmung: »Es ist ein Schwung, den der Geist sich über alles Endliche hinaus giebt« (I, 395), und in der Schrift über die menschliche Freiheit (1809) wird gezeigt, wie die Selbstheit des Menschen, als Geist aus dem Kreatürlichen in das Überkreatürliche erhoben, zum Willen wird, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, über und ausser aller Natur (VII, 364). Daneben führt der Entwicklungsgedanke, schon der Schellingschen Naturspekulation nicht fremd, unter dem Einfluss Hegels nach der geschichtlichen Seite ergänzt, notwendig zu einem geistigen Ziel.[2]) »Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden« (VI, 60). Aber zu der völligen Gleichsetzung, wie sie für Hegel charakteristisch ist: »Das Absolute ist der Geist«, kommt es auch bei dem späteren Schelling schon deshalb nicht, weil mit immer wachsender Ergiebigkeit der Pluralis von Geist für ihn Bedeutung

[1]) Hier tritt in dem Geister-glauben des alternden Schelling ein weiteres Motiv hinzu. — Dass sein ehemaliger Freund einen völlig anderen Geist-begriff habe, als er selbst, blieb ihm verborgen. Aber den starken Wirklichkeitssinn Hegels hat er richtig gewittert und — verurteilt, mit der Klage, »dass die Philosophie, gerade indem sie den höchsten Anlauf zum Geistigen nehmen wollte, am tiefsten herabsank« (9, 4).

[2]) So konnte Schelling in der 12. und 13. Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung in Hegelscher Weise vom absoluten Geist sprechen, welcher bestimmt wird: »1. als der an sich seyende Geist, 2. als der für sich seyende Geist, 3. als der im An-sich für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende Geist.«

und Leben gewinnt. »Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist das Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Konkreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.«[1])

Bei Fichte finden wir den Geist ohne dualistische Orientierung. Haupt- und Leitbegriff ist er ihm nie gewesen, dazu stand Fichte Kant noch zu nahe. Er hat das Wort nicht ohne weiteres als Synonymon für sein »Ich« gebraucht, einen Ausdruck, der für seinen zunächst abstrakten Zweck auch viel geeigneter war, weil er sich in seiner Unbehülflichkeit sogleich als Schulausdruck legitimiert. Aber Fichte hat einmal versucht, Geist als eine schematisierte transscendentale Apperzeption zu bestimmen: »Wenn von reinem Handeln besonders geredet wird und ihm, als logischem Subjekt, ich sage, als logischem Subjekt, gewisse Prädikate beigelegt werden sollen, so wird es doch durch die Sinnlichkeit unsres Vorstellungsvermögens notwendig, selbst jenes reine Handeln auf etwas, zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit ausgedehntes (auf eine fixierte Zeitlinie) zu übertragen, um das auch nur durch die Sinnlichkeit unsres Vorstellungsvermögens entstandene Mannigfaltige des Handelns darin, als in seiner Einheit, zu fixieren. Dieses lediglich durch die Zeit Ausgedehnte, diese fixierte Zeitlinie nennt die Sprache einen Geist. Auf diesem Wege entsteht uns der Begriff unserer eigenen Seele, als eines Geistes, in demselben Zusammenhange des Denkens sagt man: Gott sei ein Geist. Nun ist ein Geist nicht: Er ist kein Ding, aber nur das Ding ist. Ein Geist ist ein blosser Begriff, ein Notbehelf unserer Schwäche, die, nachdem sie alles eigentlich Existierende weggedacht hat, doch an die Stelle des logischen Subjekts, von dem sie spricht (und weit klüger nicht davon spräche), etwas hineinsetzt, das nicht eigentlich sein soll, und dann doch sein soll. Der Satz, Gott ist ein Geist, hat bloss als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten triftigen Sinn« (Appellation 1799, W.W. Bd. V, S. 264). Damit sucht Fichte der alten, auch von Kant festgehaltenen Bestimmung von Geist als einem immateriellen Wesen eine, obzwar auch bei ihm nur negative, Bedeutung abzugewinnen. Doch geeigneter noch, zumal seit dem Erscheinen von Hegels Phäno-

[1]) So schon 1804 in »Philosophie und Religion«, VI, 63. Für die spätere Entfaltung vergleiche »(Clara oder) über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« 1816.

menologie, musste ihm das Wort erscheinen, um als Firma für die idealistische Position im allgemeinen, ohne begriffliche Schranken und ohne substanzielle Nebengedanken, verwendet zu werden. In seinen nachgelassenen Werken findet sich ein Entwurf zu Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die er im Herbst 1813 gehalten hat. Seine auch heute noch sehr berechtigte Opposition gegen den traditionellen, man möchte sagen: festgefrorenen Seinsbegriff veranlasst ihn zu folgenden Äusserungen: ›In dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene ohne Zweifel, Freiheit, Leben, Geist. — Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der, für den nur Geist ist und durchaus nichts anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der Tat verschwunden ist. Vergleichung beider Ansichten auf diesem Standpunkte. Für die Philosophie des Betastens das gebundene Sein, der Körper. Viel gestehen sie, wenn es auch Geist geben soll, dualistisch; über den aber sodann nichts berichtet werden kann, sondern der nur als ein leeres Fach aufgeführt wird. Nach uns und vermittelst unserer unmittelbaren Wahrnehmung ist durchaus nur Geist und nichts ausser ihm. Das Sein auch als Geist, nur als gebundener. Kein Dualism, keine Zweifachheit des Gegebenen. — Nach ihnen: der Geist unsichtbar, daher sie eben Nichts über ihn vermelden können. — Nach uns: er ist schlechthin sichtbar, das einzige Sichtbare.‹[1])

Hieraus lässt sich ein völlig klarer und durchaus einheitlicher Begriff Geist gewinnen, etwa dem nahekommend, was Kant gelegentlich als den Randbegriff »Bewusstsein überhaupt« bezeichnete und was noch heute den (für das Bild selbst schliesslich irrelevant werdenden) Rahmen einer nicht-materialistischen Denkungsart ausmacht.

Noch über diese systematische Bestimmung hinaus hatte Fichte schon vorher den Geist zu verwenden gewusst. Die ursprünglich (1794) für Schillers Horen bestimmte, im Philoso-

[1]) Nachgel. W.W. Bd. I, 19. — Auch Schopenhauer betont ausdrücklich, dass seine, mit der cartesianischen keinen Schritt parallel gehende, Einteilung in Wille und Vorstellung alles vergeistige, ›indem sie einerseits auch das dort ganz Reale und Objektive, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt, und anderseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt‹ (Parerga II, 111 f.; I, 12—20).

phischen Journal 1798 abgedruckte Brief-Serie »Über Geist und Buchstaben in der Philosophie« gehört — wenn wir von den Reden absehen — zu den am elegantesten geschriebenen Arbeiten Fichtes (W. W. Bd. VIII, 270—300). Die Basis bilden ästhetische Bestimmungen, bei welchen man mit Interesse manche Übereinstimmung mit Kants Ästhetik, dann aber auch bezeichnende Abweichungen bemerken wird: »Wir nennen die belebende Kraft an einem Kunstprodukt Geist« (S. 274). »Der Geschmack beurteilt das Gegebene, der Geist erschafft« (S. 290). »Man kann Geschmack haben ohne Geist, nicht aber Geist ohne Geschmack« (S. 290). »Der Geist ist ein Vermögen der Ideale« (S. 291).[1] Und nun ist es interessant, zu sehen, wie diese belebende Kraft näher als der Gemeingeist bestimmt wird (was bei Kant nicht geschehen war): »Die Sinnenwelt ist mannigfaltig, der Geist ist einer und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe. — Was der Begeisterte in seinem Busen findet, liegt in jeder menschlichen Brust und sein Sinn ist der Gemeinsinn des gesamten Geschlechts« (S. 292). Der Künstler muss, insofern er Künstler ist, dasjenige, was allen gebildeten Seelen gemein ist, in sich haben und anstatt des individuellen Sinnes, der uns andere trennt und unterscheidet, muss in der Stunde der Begeisterung gleichsam der Universalsinn der gesamten Menschheit und nur dieser, in ihm wohnen« (S. 275).

Die scharfe Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe, die erst im Werk des Künstlers selbst sich vereinen, undefinierbar und unerklärbar, für ihn selber unbewusst, macht es freilich schwer, den Geist als solchen frei zu erfassen.[2] Eine Rettung und ein

[1] »Im reinen ungetrübten Äther seines Geburtslandes giebt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt.« Bd. VIII, S. 291.

[2] Diesem Gedanken hat bald nach der Veröffentlichung von Fichtes Arbeit, aber wohl selbständig, Jacobi Worte geliehen: »Der Geist verträgt keine wissenschaftliche Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann. Er, der Geist, muss also draussen bleiben vor den Toren seiner Wissenschaft; wo sie ist, darf er selbst nicht sein. Darum buchstabiert, wer den Geist zu buchstabieren wähnt, zuverlässig immer etwas anderes, wissentlich oder unwissentlich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen notwendig den Geist, indem wir ihn in Buchstabe zu verwandeln streben, und der sich für Geist ausgebende Buchstabe lügt. Er lügt, denn es ist nur der Buchstabe des Geistes, was sich diesen Namen beilegt, es ist, von dieser Seite angesehen,

für den Politiker und Menschenerzieher Fichte wertvolles Hülfsmittel[1]) bot deshalb die Fassung des Geistes als Gemeinsinn, wodurch Fichte mit der gleichzeitigen Herderschen Position sich berührt.

Herder war, wie wir gesehen haben (Abschn. 2), von ausserphilosophischem Boden aus zu demselben Ergebnis gekommen. Als Philosoph — und er glaubte auch Philosoph zu sein — finden wir ihn als Verfechter möglichster Einheit der Auffassung und des Lebens und sein gesunder Menschenverstand wie die Lebendigkeit seines Gefühls haben ihn da manche treffende Bemerkungen machen lassen. Gelegentlich (Adrastea VI, 1) äussert er sich über Leibniz' prästabilierte Harmonie: »dass in diesem System viel Wahres und Schönes sei, bezweifelt niemand; denn wer dürfte eine Welt der Seelen, wie man sie auch nennen möge, und eine Harmonie zwischen Geist und Körper leugnen? Dass aber das grosse System der Welt, in welcher Geist und Körper vereint, dieser ein Werkzeug und Ausdruck jener, jene ein Beweger, ein darstellendes Prototyp dieses ist, und sich durch jede augenblickliche Erfahrung als solchen ankündigt, dass dies lebensvolle, wirksame System durch obiges Gemälde zweier Welten in seinem Innern und Innersten nicht gezeigt, mithin das Rätsel nicht aufgelöst werde, ist ebenso klar. Durch das Wort Harmonie wird keine Brücke zwischen Geist und Körper«. Herder fordert eine unmittelbarere Einheit,[2]) als welche der Dualismus von Leibniz bietet.

Weit über solche berechtigten Bemerkungen hinaus geht dann seine berüchtigte Polemik gegen die zerspaltende Philosophie,[3]) gegen die Zerstückelung der Seele etc. Wenn seine

---

lauter Betrug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heisst Wissenschaft« (W. W. Bd. II, 313 f.).

[1]) Fichte fasste 1807 den Plan zu einem periodischen Werke: »Zur Geschichte des wissenschaftlichen Geistes zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Dieser Plan blieb jedoch unausgeführt (cf. Fichtes Leben und lit Briefwechsel v. J. H. Fichte ²1862, I, 397).

[2]) Wie ja auch Kant wenigstens gegen das Leibnizsche prä— frühzeitig seine Bedenken geäussert hat. Vgl. oben S. 5.

[3]) — die in so vielem gespaltenen Sinnengeweb den künstlichgespitzten Wortscharfsinn zeige, den die englische Sprache mit dem Wort cant längst nannte (W. W. A., Bd. XIV, 430).

»Metakritik« überhaupt neben ablehnender Polemik Platz und Fähigkeit für eigene positive Darstellung gehabt hätte, so wäre es schier verwunderlich, dass er nicht seinen anderwärts gewonnenen Geist-begriff hier verwertet und als Lösung aller von Kant nicht gelösten Schwierigkeiten proklamiert hat. Wie hier seinen ehemaligen Lehrer Kant, so bekämpft er in seiner Schulrede über den »Geist« (1797) Fichte, dessen »Ich — Nicht-Ich« ihm dem wahren Geist gerade entgegengesetzt scheint. Was Herder Wesentliches über den Geist zu sagen hatte, ist in der kulturgeschichtlichen und religiösen Ausprägung (s. oben S. 46—50) beschlossen. Mag er auch gelegentlich spinozistische Töne finden,[1]) sein bester Geist waltet doch in der Geschichte. Es ist Hegel gewesen, der in dieser Hinsicht sein Erbe angetreten und mit diesem Pfunde gewuchert hat.

Anmerkungsweise sei einer verlorenen Anmerkung in Schleiermachers Dialektik (S. 521) gedacht, welche den dualistischen Gegensatz Natur und Geist dadurch vertieft und befestigt, dass sie ihn als relativ oder eigentlich als (nur) methodisch-, nicht absolut-, berechtigt hinstellt: »Im Gesamtgebiet des Denkens ist uns eine Teilung entstanden, indem einmal das Sein das aktive ist und das Denken das sekundäre, und dann wieder das Denken das aktive und das Sein das sekundäre. Wir wollen das erste das physische, das andere das sittliche Wissen nennen. Jenes stellt seine Gesamtheit dar in den festen Formen des Seins, dieses in der Gesamtheit von Zweckbegriffen und Handlungen, beides zusammen aber macht erst die Gesamtheit des Wissens aus. Das Sein, welches der Gesamtheit unserer Begriffe und Urteile entspricht, d. h. die Identität der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit desselben, ist die Natur; das Sein, was als wollend selbsttätig gesetzt ist und seine Gesamtheit darstellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist.« Hier ist ein Dualismus, dem gegenüber der

[1]) Wie in den von Grimm's Wörterbuch (Sp. 2648) zitierten charakteristischen Versen (angeblich aus Adrastea 5, 6):

Der Weltgeist, nenn' ihn Äther oder Licht,
Er macht dich sehn und hören, fühlen, denken,
Er denkt in dir, du bist nur sein Gefäss.

Monismus verfrüht bleibt bis ans Ende der Tage, auf einen guten Ausdruck gebracht. Der Verfasser vorliegender Arbeit hat in seiner Erstlingsschrift »Personalismus und Realismus, Berlin 1905« diesen methodologischen Dualismus in anderer Terminologie (mit ausdrücklicher Vermeidung des Wortes Geist) durchzuführen gesucht.

Kapitel 3.

Hegel.

Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.
Goethe.

a) In Hegel ist die Lehre vom Geist bis zu einem definitiven Abschluss gekommen und hat dabei einen nicht wohl zu überbietenden Höhepunkt erreicht. Das werden selbst die zugeben, welche sonst in seiner Lehre die absolute Philosophie nicht erblicken. Die dominierende Stellung, welche er, zumal seit seiner Übersiedelung nach Berlin, bis weit über seinen Tod hinaus auf vielen Feldern unserer deutschen Kultur eingenommen hat, die Nachwirkungen im Kleinen, auf dem Weg über die Kanzeln und Kanzleien in weiteste Kreise des Volkes dringend, haben seinem Hauptbegriff, dem Geist, in unserer Sprache ein neues Heimatrecht verschafft, auch ohne dass er selbst durch populäre Schriftstellerei oder Dichtung irgend Propaganda gemacht hat. Und dass das Feuer einer schier alles umfassenden Geisteskraft in das feste Schema seiner Dialektik eingeschlossen war, hat in jenem Zeitalter der Reaktion und Restauration der Konservierung des lebendigen Inhaltes nur förderlich sein können.

Man darf Hegel nicht von Schelling aus verstehen wollen. Er ist Schelling nicht nur um die $4\frac{1}{2}$ Lebensjahre voraus. Dass der Jüngere seine literarische Produktivität früher entfesselt und der Öffentlichkeit preisgegeben hat und so den schwerfälligeren Freund nötigte, gleich anfangs zu ihm Stellung zu nehmen, ändert nichts Wesentliches an diesem Sachverhalt.

Bei Hegel ist der Geist von Anfang an unabhängig von der Natur. Freilich auch bei Schelling ist der Geist nicht durch die Natur bestimmt. Beide sind ja identisch. Aber sein Begriff Geist als solcher ist antithetisch durch den Begriff Natur indiziert.[1]) Denkt man sich seine Antithese hinweg, so hätte das

[1]) Wie man ja Schelling in erster Linie als Naturphilosophen, Hegel als Geschichtsphilosophen ansprechen muss.

Absolute alle Funktionen des Geistes gedeckt und ein besonderer Geist neben oder unter dem Absoluten wäre unnötig geblieben. Hegel konnte an die Identitätsphilosophie anknüpfen, vielmehr sie als selbstverständlich voraussetzen.[1]) Für ihn hätte aber viel eher (— und viel besser! —) das Absolute neben dem Geist unnötig bleiben können. Denn bei ihm besass der Geist schon seinen vollen geschichtlich-lebendigen Inhalt, als die Reflexion und als Zeitumstände ihn dazu brachten, denselben nachträglich in ein Verhältnis zur spekulativen Philosophie und zur Natur, die ihm immer fremd blieb, zu setzen.

b) Die klare Einsicht in diesen Sachverhalt ist uns eigentlich erst seit kurzem ermöglicht. Wilhelm Dilthey ist der spiritus auctor, welcher veranlasste, dass H. Nohl »Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin« herausgegeben hat (Tübingen 1907) und Dilthey selbst hat in seinem klassisch zu nennenden Werk, Die Jugendgeschichte Hegels« (Abh. d. Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905), eine Bilanz aus diesen nun allgemein zugänglichen Handschriften gezogen, die ein neues und zum erstenmal wirklich helles Licht auf Vorgeschichte und Inkubationszeit des Hegelschen Systems fallen lässt.

Wichtig für unser Thema ist zunächst der Nachweis, dass weitgehende Einwirkungen Herders zu konstatieren sind (S. 31) Ferner, dass Hegels Interesse von Anfang an wesentlich religiös war und sich darauf richtete, die Phänomene der lebendigen Volksreligion geschichtlich und philosophisch zu erfassen sowie ihre Umbildung in den Kirchenglauben verständlich zu machen. Anfänglich hatte er sich mit Kants[2]) moralischem Religionsglauben identifiziert

---

[1]) »Als Anfang der wahren Philosophie muss nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. s. w. aufgefasst werden, in ihrem Ende zu lösen; sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes« W. W. Bd. I, 19 (1802). Vgl. ebenda S. 174 (Geist und Materie, Seele und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, absolute Subjektivität und absolute Objektivität: »solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft«) und S. 276 (»ächt philosophisches Bedürfnis, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben«).

[2]) Neben der Kantischen These von der Vernunftreligion dürfte der auch für Hegel mächtig gewesene Einfluss des grossen Königsbergers vor-

und daraus starke Antriebe für seine historische Reflexion gewonnen. Später, zumal nach seiner Wendung zu einem mystischen Pantheismus, welche Dilthey in die Jahre 1795—1800 verlegt, hat sich ihm jedoch das religiöse Gemütsleben den Glaubensvorstellungen übergeordnet und ist ihm die gesetzliche Religion, für die ihm das Alte Testament und — Kant typisch waren, als unvollkommene Vorstufe, ja als Gegenspiel der Religion des Geistes erschienen.

Dilthey zeigt uns, »dass in diesem jungen Hegel die Anlage zu einem grossen Historiker war, und zwar noch bevor er unternahm, den Zusammenhang der Geschichte in Beziehungen von Begriffen festzulegen« (S. 36). Insonderheit über die theologisch-historischen Fragmente aus dem Jahre 1799, welchen der Herausgeber nicht unzutreffend den Titel gegeben hat: »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, urteilt Dilthey, Hegel habe nichts schöneres geschrieben, es offenbare sich darin seine ganze historische Genialität in ihrer ersten Frische und noch frei von den Fesseln des Systems (S. 75). Ein auf das Objektive und die Kontinuität der Erscheinungen gerichteter, am liebsten ganz an die Sache sich verlierender Geist, der seine Innerlichkeit in die Dinge hinein und aus ihnen heraus las, war von Anfang an der Grundzug seines Wesens, den er auch zu keiner Zeit seines späteren Lebens verleugnet hat.[1])

---

wiegend in dem Allgemeinen bestanden haben, dass er hier eine innere Befreiung von supranaturalen Vorurteilen und völlige Autonomie der Gedankenbewegung gefunden. Der abstraktive Grundgedanke des apriori war ihm von Anfang an nicht kongenial. Hegel scheint die eigentliche Theorie Kants wesentlich in der Beleuchtung von Fichte und Schelling, oder wenigstens mit dem durch die ganze Zeit gehenden Vorurteil, dass Kant Weltanschauung geben wolle, aufgefasst zu haben.

[1]) Dilthey resumiert auf der Grundlage seiner aus vielen Einzelzügen gewonnenen und plastisch ausgestalteten Charakteristik: »Der wichtigste und sicherste Gewinnst, den er [Hegel] in diesem Zeitraum erarbeitete, lag in einer Vertiefung in die Innerlichkeit der geschichtlichen Welt, die über alle frühere Geschichtsschreibung weit hinausging. Eben dass Hegel von der Religiosität aus in sie eindrang, war entscheidend für das Grösste, was er der europäischen Wissenschaft geleistet hat. Er steht neben Niebuhr, dessen politisches Genie und dessen historische Kritik die erste Geschichte eines politischen Körpers geschaffen hat, als der Begründer der Geschichte der Innerlichkeit des menschlichen Geistes. Hierzu brachte er Eigenschaften seltenster Art mit, vor allem jenes Zusammenhalten des Erlebten im Gemüt, worin er seinem Freunde Hölderlin so ähnlich war; daraus stammte ihm das Bewusstsein, wie nicht nur dieser oder jener Erwerb einer Zeit sich vererbt in die folgende, sondern die ganze geistige

Das unendliche Leben, welchem seine ganze Liebe gehörte, war für den abstrakten Begriff und die Sprache der Reflexion unerreichbar. »Was vor dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Stein erscheint« (bei Dilthey S. 193), ist in Wahrheit das warme Leben selbst. »Die lebendige Natur ist ewig ein anderes, als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloss Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen« (ebenda 191). Es ist dies der Boden, auf welchem (vielleicht durch Einflüsse Hölderlins, jedenfalls vor den entsprechenden Veröffentlichungen Schellings) Hegels Mystik und Pantheismus erwuchsen, der Boden auch für den Geist, freilich zunächst nur als etwas, das über den Begriff hinauswachsend nicht wohl fassbar und nennbar ist.[1]) Doch ist immerhin in dieser Eigentümlichkeit schon der Keim zu einer gedanklichen Bestimmbarkeit gelegt, dessen mit der Phänomenologie im wesentlichen übereinstimmende Entfaltung schon vor 1807 jetzt nachweisbar ist.

In der Sprache des Johannes-Evangeliums, in welchem ja der Geist eine wichtige Rolle spielt, durfte Hegel seine tiefsten religionsphilosophischen Gedanken wiederfinden: »Das Bewusstsein, dem Joch der Wirklichkeiten sich entzogen zu haben und von Gott getrieben zu werden, nennt Jesus den Geist Gottes . . . Die Wirkung des Göttlichen ist nur eine Vereinigung der Geister; nur der Geist fasst und schliesst den Geist in sich ein . . . Über Göttliches kann nur in Begeisterung gesprochen werden« (bei Nohl 304, 305). Die theologische Vorbildung, die Hegel in Tübingen auf dem »Stift«

Verfassung als eine erlebte, aufbewahrte, aufgehobene die Bedingung des nächsten Zustandes ausmacht. Und aus der zurückgehaltenen Tiefe eines Geistes, der sich nie an die Welt verzettelt hat, kam ihm eine Energie des Erlebens der geistigen Bewegungen um ihn her, welche das Vergangene bis in seine letzte Innerlichkeit wieder lebendig zu machen ihm ermöglichte — mit allem, mit Trennungen, mit Leid, mit Sehnsucht, mit Seligkeit, das, was so an konkretem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit damals von ihm erworben ist, bildet die Grundlage seiner Phänomenologie des Geistes: öfters bis in die Worte hinein hat es diese gewaltigste Schrift Hegels bestimmt« (S. 173 f.).

[1]) »Es ist der Liebe eine Art von Unehre, wenn sie geboten wird, dass sie, ein Lebendiges, ein Geist, mit Namen genannt wird; ihr Name, dass über sie reflektiert wird, und Aussprechen derselben ist nicht Geist, nicht ihr Wesen, sondern ihm entgegengesetzt.« Bei Nohl S. 296 (1798).

gefunden, hatte auch sonst ihn gelehrt, den Geist als Gemeingeist und als Prinzip der Heilsgeschichte zu fassen und dass Herder[1]) diese Anwendung über die historische Religion hinaus bis an die Grenze der Humanität erweitert hatte, konnte für Hegel nur empfehlend sein. Schliesslich bot auch die Gemeinsprache mit ihrer mannigfachen Verwendung von Geist als etwas nicht begrifflich Bestimmtem einem Hegel, der sich bei seinem Drängen nach Erfassung der ganzen lebendigen Wirklichkeit ja gerade auch in Opposition zu den begrifflichen Schranken befand und dessen reiche Sprache kein geeignetes Ausdrucksmittel unbenutzt liess, diesen Begriff als willkommene Gabe dar.[2]) Wenn es wirklich Aufgabe der Philosophie ist, das Werdende, das ewig wirkt und lebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen, so hat Hegel eine glückliche Hand gehabt, den Gedanken »Geist« für diesen Zweck zu wählen.

Eine erste ausführliche Bestimmung des Wortes finden wir in dem am 14. September 1800 datierten Systemfragment (bei Nohl, S. 347): »Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz (zu) der abstrakten Vielheit [des Toten], denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, [die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht], nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, blosse Vielheit; denn alsdann wäre er die blosse Einheit, die Gesetz heisst und ein bloss Gedachtes, Unlebendiges ist, der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist.«[3]) Diese Bestimmung hat vielfache Ausgestaltungen, Varia-

[1]) Ähnlich dann auch Schleiermacher: »Wollt ihr die Religion selbst religiös auffassen als ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart« (5. Rede üb. d. Religion).

[2]) Auch der bei dem späteren Hegel unverkennbare Stich ins Intellektualistische kommt in dem Wort zum Ausdruck, sofern Geist als psychische Funktion seit Beginn des 19. Jahrhunderts vorzugsweise die intellektuelle Seite darstellt.

[3]) Er fährt fort: »Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich ausser sich, dem Beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.«

tionen und Erweiterungen erfahren, ist aber, was die Sache betrifft, für Hegel durchaus konstant geblieben.

Man kann sich denken, wie wertvoll einem stets nach des Wesens Tiefe trachtenden Historiker, für welchen das gegenständliche und anschauliche Denken im Goetheschen Sinne oberste Tugend war, dieser Geist werden musste. Denn er überbrückte alle Gegensätze und damit auch den Gegensatz, an welchem die damalige Philosophie, zum Teil recht nutzlos, sich aufrieb, den Gegensatz von Subjekt und Objekt.[1]) Er ermöglichte so eine von der vollen Subjektivität erfüllte objektive Geschichtsschreibung. Und er war geeignet, nicht nur die volle Intensität der konkreten Wirklichkeit auszudrücken, sondern auch eine Regel des Weltverständnisses im Grossen und im Einzelnen abzugeben. Man wünscht ja gemeiniglich, dass die Geschichte mehr sei, als ein Aggregat von Zufälligkeiten. Dem forschenden und besonders dem darstellenden Historiker legt es sich nun einmal nahe, den Gedanken der Notwendigkeit, welchen er als heuristische Maxime auf keinem Schritt entbehren konnte, gewissermassen ein wenig zu hypostasieren und in die Unberechenbarkeit der Vorgänge hineinzuverlegen: alles Wirkliche wenigstens nach Möglichkeit als vernünftig erscheinen zu lassen.[2]) Für solchen Panlogismus ist der Begriff Geist brauchbarer als der allgemeine, aber leicht naturalistisch anklingende, Begriff Leben, der ihm sonst am nächsten kommt, und besser als die zu leicht von der Abstraktion

[1]) »Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist, ist diese Kluft der Objektivität nicht« (bei Dilthey S. 115).

[2]) So selbst Dilthey, a. a. O., S. 154: »Handelt es sich für den Historiker darum, aus einem Inbegriff von Zuständen, Kräften, Vorgängen, wie von Verhältnissen derselben untereinander, einen folgenden begreiflich zu machen und ist dies nur dadurch möglich, dass in diesem Vorgang konstante Beziehungen zwischen immer wiederkehrenden Teilinhalten der konkreten Zustände aufgefunden werden, an welche die Veränderungen gebunden sind, so ist zunächst klar, dass der Historiker, wenn er über das Nacherleben des geschichtlich Gegebenen zum Begreifen dessen, was geschehen ist, fortgehen will, nur durch eine Beziehung von Begriffen, in welcher eine Regel der Veränderung enthalten ist, seine Aufgabe lösen kann. Hegel ist der erste, der dieses Problem ganz allgemein vorgestellt hat. Er zuerst sucht Prinzipien, welche die Aufstellung allgemeingültiger notwendiger Beziehungen von Begriffen ermöglichen, in denen die geschichtlichen Veränderungen ausgedrückt und begriffen werden können.«

angekränkelte[1]) Vernunft. In der »Phänomenologie« finden wir ihn denn auch in weitgehender Anwendung. Da offenbart sich der Geist als das Medium, in welchem nicht nur die Geschichte, sondern auch alle Philosophie sich allererst erfüllt:

c) Der energische Denker Hegel hat in seiner »Phänomenologie des Geistes«, die vor nun gerade 100 Jahren erschien, schöne und stolze Worte über »die Energie des Denkens« gefunden und die Kraft des Verstandes als die »wundersamste, oder vielmehr die absolute Macht« (S. 25. 26) bezeichnet. Die absolute Macht — wohl. Aber das Absolute — nein! Das ist nur das Leben, oder wie Hegel auch sagt, die Substanz selbst, das ist nur der Geist. Und gerade dieser Gegensatz offenbart die neue Aufgabe, »aus der Intellektualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten« (S. 606). Demgegenüber erscheint der frühere Beruf der Philosophie,[2]) die Sphäre des Denkens zu umzirken und auszubauen, als sekundär[3]) und unwesentlich.[4]) »Die Philosophie betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, sofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Dasein — in seinem Begriffe« (S. 36). Der Verstand muss sich mit der »Tätigkeit des Scheidens« bescheiden (S. 25). Aber das gerade Gegenteil davon, dasjenige von allem Denkbaren und Gedachten, was relativ-am-wenigsten Abstraktion ist, der Gegenpol jeder Sonderung (nicht nur wie sie der Verstand, sondern auch wie sie das Leben vollzieht), die Totalität und Unmittelbarkeit in möglichster Ungetrübtheit, das ist der Geist.[5]) Und wenn Philo-

---

[1]) »Es ist das Faktum der psychischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird«: so auch später, in der Encyklopädie, [2]VIII.

[2]) »Die grosse Form des Weltgeistes, welche sich in jenen Philosophien (Kant, Jacobi, Fichte) erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens, und, es religiös angesehen, des Protestantismus« (W. W. Bd. I, 5).

[3]) Was auch Kant zugegeben hätte.

[4]) Was Kant nie zugegeben hätte.

[5]) »Die reine Geistigkeit des Allgemeinen, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat, die verklärte Wesenheit, das Sein . . .« (S. 20). An Klarheit lässt diese Bestimmung durchaus nichts zu wünschen übrig und insofern ist Schopenhauer's Polemik gewiss unberechtigt: »Gegen die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer in allen ihren Schriften

sophie nicht die Aufgabe haben soll, ihn möglichst rein und vollkommen zur Anschauung zu bringen, dann hat sie — nach Hegel — überhaupt keine würdige Aufgabe, »die Vernunft ist der Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst wird. . . Von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseiende geistige Wesen, welches noch nicht Bewusstsein seiner selbst ist. Das an- und fürsichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewusstsein wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist. . . Der Geist ist das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewusstseins sind Abstraktionen desselben« (S. 327. 328. 329).

Mühsam und langsam arbeitet sich der Geist aus diesen verschiedenen Abstraktionen hervor dem Ziel seiner Reinheit entgegen. Als die theoretisch wie praktisch wohl bedeutendste dieser Abstraktionen erscheint seine Bindung in die Schranken des Individuums. Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft sind die 3 Stufen, auf denen die Selbstbefreiung des Geistes emporsteigt. »Das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist« (S. 22) offenbart darin seine Entwickelungsgeschichte. »Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein Eine Bestimmtheit herrschend ist« (S. 22). »Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr

---

ohne Umstände und Einführung ein Langes und Breites über den sog. »Geist« reden, wäre die geeignete Sprache: »Geist, wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwa bloss eine beliebige und bequeme Hypothese, die ihr nicht einmal definiert, geschweige deduziert, oder beweist? etc.« (Parerga I, 185). »Überhaupt ist dieser Geist, der in jetziger deutschen Literatur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen lässt, nach seinem Pass fragen soll« (Grundprobl. d. Eth. 86 f.). Die Motive zu Schopenhauer's mindestens etwas übertriebener Polemik sind hier nicht zu analysieren. Aber wenn Schopenhauer etwa die Äusserung Schelling's (W. W. VII, 467) gelesen hätte: »Wille ist das eigentlich Innerste des Geistes«, dann würde er gesagt haben: das lässt sich hören! Denn eben dies war ja gerade seine ureigenste und wie er wohl glaubte, auch ihm ganz eigentümliche Meinung: »Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben« (W. W. ed. Grisebach bei Reclam, I, 416 f.).

in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten.«[1]) Die Vernunft, die der Mensch hat, »als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist,[2]) oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen« (S. 329 f.). Der höher stehende Geist ist Substanz des Individuums geworden (S. 22). Diesen Geist tangiert natürlich keine Vergänglichkeit: »Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes« (S. 26). Diese Erweiterung bringt einen reichen Inhalt mit sich, den der Einzelne aus dem allgemeinen Individuum, dessen Bildungsgeschichte rekapitulierend, entnimmt: »dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äusserlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. Die Bildung in dieser Rücksicht besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, dass es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als dass diese sich ihr Selbstbewusstsein giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt. Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheuere Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dies vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit,

[1]) Phänomenologie, S. 27. — Sachlich übereinstimmend, aber sprachlich genau entgegengesetzt hatte vor Zeiten ein Meister Eckhart kühn behauptet: »Solange die Seele die Form des Geistes behält, solange hat sie Gestaltetes zum Gegenstande. Solange sie das hat, solange besitzt sie nicht die Einheit . . . darum soll deine Seele alles Geistes bar sein — geistlos sein!« Schriften u. Predigten, herausgegeben v. H. Büttner, 1. Bd., Jena 1903, S. 167.

[2]) Hier liegt vielleicht eine bewusste Reminiscenz auf die oben S. 64 angeführte Jacobische Antithese vor.

die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht ist« (S. 23. 24). So ist der Geist die sittliche Wirklichkeit, das sittliche Leben eines Volkes, die lebendige sittliche Welt (S. 328. 330), als solche nie fertig, sondern in fortschreitender Bewegung begriffen. »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist« (S. 16).

Aus alledem hätten Andere, und hätte Hegel selbst in einer früheren Zeit, gefolgert, dass der Geist wohl erlebt, aber nicht im Begriff gedacht werden könne. Der überaus folgenschwere Ausweg, den Hegel aus dieser Unmöglichkeit gefunden, wird durch sein »anschauliches Denken« gebahnt, dessen »konkrete Begriffe« auf jegliches apriori verzichten. Die Neigung, ihn zu beschreiten, wurde durch den Gegensatz bestärkt, in den sich Hegel zur Schellingschen und sonstigen Mystik und damit zu einem Stück seiner eigenen Vergangenheit gesetzt sah. So wird der Geist schon in der Phänomenologie »das aus der Succession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene einfache Begriff desselben« (S. 11), er kann Gegenstand werden (S. 28) und die Mystik erhält ihren Abschied:[1]) »die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Äusserung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut« (S. 9). Damit ist, so sehr sich die jugendfrisch-bewegliche Phänomenologie formell und inhaltlich von den späteren Werken unterscheiden mag, doch schon der Grund zu dem späteren encyklopädischen Ausbau des Systems und des Geistes selbst gelegt.

d) Der Geist bei Hegel lässt sich sehr sauber als Resultante zweier Komponenten erkennen. Medium und Voraussetzung für beide ist — wie sich der von Kant her Kommende immer aufs neue ausdrücklich vergegenwärtigen muss — die Sphäre der Anschauung, aus welcher auch der Denker Hegel, darin dem von Jugend auf von ihm verehrten Hellenentum treu, nie herausgehen mochte. Er betont, dass »der denkende Geist sogar nur durchs

[1]) Genaue Datierung des Umschwungs in der briefl. Äusserung an Schelling v. 2. Nov. 1800: »Das Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflexionsform verwandeln.«

Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht«, dass die Philosophie als »denkende Betrachtung der Gegenstände« bestimmt werden muss (Encyklop. ² S. 1. 2). »Geistvolle, wahrhafte Anschauung erfasst die gediegene Substanz des Gegenstandes. Ein talentvoller Geschichtsschreiber z. B. hat das Ganze der von ihm zu schildernden Zustände und Begebenheiten in lebendiger Anschauung vor sich . . . Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wissens — namentlich auch in der Philosophie — darauf gedrungen, dass aus der Anschauung der Sache gesprochen werde« (W. W. Bd. VII, 2, S. 519).

Das ist die allgemeine Basis. Welches sind nun auf dieser Basis die beiden Komponenten des Geistes?

Die eine ist der Geist als Ausdruck unreflektierter Unmittelbarkeit,[1]) der Geist als das Aller-konkreteste und Substanzielle, ehe dies durch den Begriff oder eine Abstraktion gebrochen ist. Er erfasst insofern und stellt dar eine Sphäre, welche dem Begriff gegenüber, wenn nicht transscendent, so doch transgrediert ist, dasjenige, was Kant in absichtlicher Unbestimmtheit als »das Gegebene« zu bezeichnen pflegte. Er könnte Resultat dessen sein, was derselbe Kant seiner ästhetischen Funktion »Geist« (das belebende Prinzip im Gemüt) übertragen hatte und deckt sich in allem Wesentlichen mit dem, was oben (S. 56 f.) durch Goethes Beispiel als allgemeine Eigenart des Ausdruckes in der deutschen Literatur aufgezeigt worden ist. In all diesen Eigenschaften ist er dem darstellenden Historiker und noch mehr dem Geschichtsphilosophen ein unentbehrliches Ausdrucksmittel, dessen er sich denn auch ohne Bedenken jederzeit bedienen wird.

Die andere Komponente ist der **von Haus aus durchaus nicht notwendig hierzu gehörende** Gedanke einer Totalität. Das ist die verhängnisvolle Ver-absolutierung des Geistes. Sie ist — bei Hegel — nicht ein blosser Überwurf oder architektonischer Abschluss der erstgenannten Geistesvorstellung, sondern mit ihr zu einer untrennbaren Einheit verwachsen. Mochten Kants Antinomien noch so deutlich die, eine absolut-fertige Sache darstellende, Welt zu einer blossen Idee getilgt haben, es wird immer leicht das Angebinde anschaulich-bildlichen Denkens bleiben, dass

[1]) Vgl. dazu auch die Ausführungen in d. Philos. d. Religion, W. W. Bd. XI, S. 13, 29, 39.

es sein Bild als irgendwie abgeschlossen (wenn auch beweglich) vorstellen muss. Die Unmittelbarkeit des einzelnen Erlebnisses ist eine zu »dürre Kategorie« (Hegel, Encyklop. [2] VII). Erst wenn die Gesamtheit solcher Erlebnisse in den »Fokus der Totalität« (I, 250) zusammengegriffen ist — und zwar nicht einer relativen Totalität, wie sie in jedem herausgegriffenen Einzel-System von Gegenständen vorliegt, sondern eben einer vermeintlich absoluten Totalität —, erst dann besitzt das anschauliche Denken die für das Auge nötige Ruhestellung. So wird die Geschichte der Philosophie zur »Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist« (Encyklopädie[2] S. XVI), das Absolute »ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit« (W. W. Bd. I, 177) und der Geist kann schliesslich froh sein, wenn er der hohen Mission gewürdigt wird, ein Herold und Repräsentant dieses Absoluten in der Kleinwelt unserer menschlichen Relativitäten zu sein.[1]). »Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung gegeben und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie« (Encyklop. [2] [1827] S. 361).

Dieser definitiven Bestimmung eine flüssigere Form aus früherer Zeit (1803) gegenüberzustellen, mag sich der Verfasser trotz des Umfangs dieser charakteristischen, vielleicht mit Reminiscenz an die Himmelsrose in Dantes Empyreum konzipierten Stelle nicht versagen. Sie findet sich in dem Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes

[1]) Für Theologen mag es von Interesse sein, dass eine Ausbeutung des spekulativen Begriffes Geist nicht nur von dem scharfsinnigen Schweizer A. E. Biedermann, sondern auch von dem gedankentiefen Rich. Rothe (Ethik I[2], § 29) unternommen worden ist, während Ritschl (Rechtf. III[4], 501 f.) sich bescheidet, unter dem heil. Geist die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns zu verstehen.

(W. W. I, 394 f.): »Wenn der Äther seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene vorhalten müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchste eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts anderes ist, als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu sein vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, dass es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beide als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiierten Vermittlung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Aussereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffes reflektiert.«

e) Die Idee einer absoluten Totalität ist alt. Sie eignet imgrunde schon allen früheren Philosophien, soweit sie wirklich Systeme sein wollen. Es muss Hegel zum höchsten Ruhm angerechnet werden, dass er einer begreiflich leicht damit verbundenen Gefahr sich dauernd entzogen hat, der Gefahr, solche Totalität als ein Seiendes und Ruhendes anzuschauen. Es ist sein heisses Bemühen, dem Werden, der Entwickelung gerecht zu werden, gerade dieses mit dem Gedanken der Totalität zusammenzuzwingen. So bleibt ihm Philosophie zwar Darstellung. Aber sie ist ihm nicht ein Präparat des durch den Begriff getöteten Körpers, auch nicht eine äusserliche Ansicht des lebenden Körpers in Ruhestellung, sondern eine Röntgen-Beobachtung des stets bewegten Organismus: was dabei verschwindet, ist das Zufällige, was hervortritt und des Wissens wert ist, das ist die Selbstbewegung des Begriffs, d. h.

nach Hegel eben die Seele der Sache selbst. In der Voraussetzung, dass die früheren Philosophien wesentlich ontologisch und eleatisch gewesen seien, hat Hegel die stolze Überzeugung, gerade damit sein Wesentliches und etwas Neues geleistet zu haben. So muss es dem Aristoteles zumute gewesen sein, als sich der Begriff der Entelechie seiner bemächtigt hatte. Feste Abstraktionen, bis zum Selbstbewusstsein hinauf, sind nicht das Eigentliche und Reale. Aber selbst der Ausdruck »das Reale«, wie er heute noch allgemein üblich ist, erschien Hegeln (sehr mit Recht) als unzureichend, als nicht beweglich genug, das Werden, das Leben und die Entwickelung nicht umspannend. Eben dies nun leistete ihm der Geist, dieser »Werkmeister der Arbeit von Jahrtausenden«. Wie nach Aristoteles (de anima II, 1 412a 27) die Seele *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus ist, so für Hegel der Geist die *ἐντελέχεια κατ' ἐξοχήν* der Welt; nein, besser: des Absoluten; oder noch besser: »seiner selbst«.

Dies birgt die eigentümliche Dialektik schon im Schoss: »Es ist eine der geläufigsten Täuschungen des Verstandes, das Verschiedene, das in dem Einen Mittelpunkte des Geistes ist, dafür anzusehen, dass es nicht notwendig zur Entgegensetzung[1]) und damit zum Widerspruche fortgehen müsse. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geistes ist gemacht, wenn einmal das Konkrete desselben zum Bewusstsein des Unterschiedes überhaupt sich analysiert hat« (W. W. XII, 296). »Das Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes zu haben, der Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichten des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln zu vollbringen« (Encyklop. ² 363). Hegel war der Überzeugung, dass er durch seine dialektische Methode die Systematik aller Philosophie vollendet habe. »In der unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden allseitig entfalteten Erkenntnis steht die Sache als eine in sich gegliederte systematische Totalität vor meinem Geist« (VII, 2 S. 321). Erst das System ist die Wahrheit. Und

[1]) Das Schema: Thesis-Antithesis-Synthesis findet sich auch bei Fichte und Schelling, ja es ist bei Kant (Kritik der Urteilskraft, Einleitung, letzte Anmerkung; Kategorientafel) deutlich präformiert. Nur dass bei Kant (und Fichte) die Dialektik logisch-formal, nicht real-immanent ist.

der Geist offenbart sich somit schliesslich als ein über alles Mass hinauswachsendes $\int$, als das riesenhafte, Himmel und Erde, Denken, Sein und Werden, Natur und Geschichte, Gut und Böse umspannende Integralzeichen. »Der Geist ist, wie ein Wahres, ein Lebendiges, Organisches, Systematisches und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geist gleichfalls wahr, lebendig, organisch, systematisch« (VII, 2 S. 11).

Eine ernstere Schwierigkeit dabei macht eigentlich nur die Natur. Sie verhält sich nun einmal etwas spröde und widerspenstig gegen eine Philosophie des Geistes. Hegels Charisma war den historischen Phänomenen zugewandt und die Eindrücke, die er von Schellingscher Seite her empfing, mochten nicht geeignet sein, sein Interesse an der Natur zu vergrössern. Wie fügt sich die Natur in das System ein? Mit diesem Problem hatte Hegel schon früher gerungen,[1]) aber auch die abschliessenden Bestimmungen in der Encyklopädie sind von einem verhaltenen Ingrimm über die gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmte, zügellose Regellosigkeit erfüllt, welche hier geradezu rechtens waltet. Es ist »die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben und ihnen gemäss ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten. Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen« (Encyklop. [2] § 250).

Bei dieser Sachlage konnte eine Beziehung der Natur zum Geist auf zwiefache Weise gesucht werden, wie ja auch Schelling die Natur als Kehrseite des Geistes und daneben als Basis einer

---

[1]) 1803: »Die Erde als das organische und individuelle Element [gegenüber Feuer, Wasser, Luft] breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumiert sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Teile und das absolute reale Einssein des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Äther, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, dass die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch, dass es absolut negativ wird, . . . mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins sein kann« (W. W. I, 393).

zum Geist hin tendierenden Entwickelung darstellte. Hegels Dialektik lässt dem entsprechend einmal die Natur als Antithesis, als Anders-sein, als Entäusserung erscheinen. Freilich sagt er genau: »die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins« (Encyklop. ^{2}219). »In der Natur ist es nicht ein Anderes, als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäusserung« (ebenda. 7. 25). Die Bestimmung des Wortes Idee bei Hegel ist schwierig und ein Versuch ihrer Fixierung kann hier nicht unternommen werden. Jedenfalls ist die Idee etwas Geistiges, wenn auch mit einem abstrakten Koeffizienten behaftet (also nicht der konkrete Geist selbst). Schon der begründete Wunsch Hegels, sich von der Identitätsphilosophie auch sprachlich zu unterscheiden, wird ihn abgehalten haben, zu sagen: die Natur ist der Geist in der Form des Andersseins. Die Natur ist eben für Hegel in keiner Weise und unter keinem Gesichtspunkt dem Geiste koordiniert. Nur für den Menschen und seinen Standpunkt hat der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung. Eigentlich aber ist Er die Wahrheit auch der Natur und damit deren absolut Erstes (Encykl. ^{2} § 380). »Der an- und für-sich-seiende Geist ist nicht das blosse Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, hervor . . . der Schein, als ob der Geist durch ein anderes vermittelt sei, wird vom Geist selber aufgehoben, da dieser sozusagen die souveräne Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt erscheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen« (W. W. Bd. VII, 2, S. 23). »Die Bewegung der Idee der Natur ist, aus ihrer Unmittelbarkeit in sich zu gehen, sich selbst aufzuheben und zum Geist zu werden« (Propädeutik, S. 170).

Der andere Gesichtspunkt, unter welchem die Natur für Hegel ebenfalls ein Interesse gewinnt und sich dem System einfügt, ist in dem Gedanken der Entwicklung gegeben. Für das Reich der Natur selbst freilich wird von Hegel eine kontinuierliche Entwicklung im eigentlichen Sinn ausdrücklich abgelehnt (es giebt nur ein System von Stufen, § 249 der Encykl.), aber vom Standpunkt einer universalen Kulturgeschichte aus erscheint auch das Werden der Natur als ein »Werden zum Geist«, während unter dem Gesichtswinkel des Absoluten die Vorstellung der Natur als einer letzten und unwürdigsten Emanation des Geistes, wie sie

Hegels antiker Vorläufer Plotin uns zeigt, auch für Hegel behauptet werden dürfte.

f) Neben der Phänomenologie (1807) darf die Encyklopädie (1817, zweite Aufl. 1827) als das zweite für die Gesamtanschauung Hegels grundlegende Werk angesehen werden. Es ist kein Zufall, dass gerade die Form einer »Encyklopädie« besonders geeignet war, solche Grundlage abzugeben. Denn das System beschliesst das Bestreben nach Vollständigkeit schon in sich. Die Bedeutung, welche der encyklopädische Schematismus nicht nur für die praktisch-äusserliche Anordnung der Stoffe, sondern für das Wesen der Philosophie selbst gewonnen hat, tritt am besten aus den kürzeren Formulierungen der ersten Auflage des Buches hervor:

§ 6. Die Philosophie ist Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, insofern ihr ganzer Umfang mit der bestimmten Angabe der Teile; und philosophische Encyklopädie ist sie, insofern die Abscheidung und der Zusammenhang ihrer Teile nach der Notwendigkeit des Begriffs dargestellt wird.

§ 7. Die Philosophie ist auch wesentlich Encyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann; sie ist also notwendig System.

§ 10. Was in einer Wissenschaft wahr ist, ist es durch und kraft der Philosophie, derer Encyklopädie daher alle wahrhaften Wissenschaften umfasst.

In Beilage 1 geben wir den Aufriss von Hegels System, soweit derselbe geeignet ist, die vielseitige und beherrschende Rolle des Geistes darin hervortreten zu lassen. Diese Klassifizierung mag für den, der sich einmal genau damit vertraut gemacht hat, ebenso wertvoll und praktisch brauchbar sein, wie das Linnésche System für den Pflanzenfreund. Über den wissenschaftlichen Wert solcher Fach-Einteilung wird man verschieden urteilen. Die Zeiten, da ein einzelner Polyhistor wagen durfte, de omnibus rebus in wohlgeordnetem Zusammenhang zu dozieren und dabei jedes Einzelne wie eine Monade durch seinen Gesamtzusammenhang mit allem Übrigen zu bestimmen, sind wohl heute definitiv vorbei: Das Konversationslexikon hat über den systematisch geordneten Orbis pictus gesiegt.

g) Es ist nicht immer leicht, den auch unter dem steifen Gewand des dialektischen Systems noch lebendigen Pulsschlag von Hegels ursprünglichem »Geist« herauszufühlen. Man steht oft unter dem peinlichen Eindruck, welch ein edler Geist hier — nicht zerstört, aber durch die systematische und »absolutistische« Tendenz recht wesentlich desorientiert ist. Die mäeutische Kraft des dialektischen Schemas und des Systems, in welchem der Geist schliesslich sich auslebt, soll nicht geleugnet werden. Aber man wird auch die Vergewaltigungen vielfacher Art nicht übersehen dürfen, welche der Gedanke, ja welche das Leben selbst dabei erleiden muss.

Man kann auch ein Wort und einen Begriff lieb gewinnen. So ist es Hegel mit dem Geist ergangen. Wenn man diesen seinen Lieblingsbegriff, zum Teil eine Schöpfung seines eigenen ingeniums, in den verschiedenen Phasen seiner Entfaltung und nach den verschiedenen Seiten seines Wesens betrachtet hat, wird man selbst bei Vorhandensein eines Vorurteils oder einer begründeten Abneigung doch durch solche Beschäftigung in ein näheres Verhältnis zu ihm gekommen sein und ihn nicht als wertlos verwerfen mögen. Kant hat einmal (Kritik der prakt. Vernunft, 285) die zarte Bemerkung gemacht: »Wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntniskräfte empfinden lässt. . . . Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstössig sind, endlich lieb wenn er die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibniz brachte ein Insekt, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte.«

Ob es gelingt, auch den »Geist« von dem mikroskopischen Objektträger philosophischer Systematik unbeschädigt wieder abzuheben und auf das grüne Blatt des Lebens zurückzuversetzen? Es wär' ein Ziel, aufs innigste zu wünschen.

Schluss.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort.
Doch der freie wandelt im Sturme fort.
Schiller.

Das vorstehende Motto heraufzubeschwören, könnte für den Verfasser, welcher eben eine Abhandlung über den Geist geschrieben hat, verfänglich erscheinen. Indessen: wenn die vorliegende Arbeit überhaupt eine Tendenz haben soll, so könnte das höchstens die sein, den Geist von der Philosophie und die Philosophie vom Geist zu befreien, oder auch nur, darauf hinzuweisen, wie solche Befreiung sich von selbst vollzieht. Die ganz eigentümliche magnetische Kraft, verschiedene Bestimmungen anzuziehen und eine ausserordentliche innere Beweglichkeit haben den Begriff Geist nicht nur für poetische, sondern auch für praktische und rhetorische Zwecke von jeher besonders geeignet gemacht. Für die Philosophie — und ihren Standpunkt haben wir hier zu vertreten — ist das Wort vielleicht eine der gefährlichsten Verallgemeinerungen, welche die Geschichte dieser Wissenschaft kennt. Möglich, dass es auch hier Begriffe geben muss, die (darin einem § 360, 11 R. Str. G. B. ähnlich) durch eine gewisse Ungewissheit und Dehnbarkeit sich auszeichnen. Doch lehrt die Erfahrung, dass gar oft, wo dieses Wort zur rechten Zeit sich einstellt, an Weichheit der Ausdrucksformen und Mannigfaltigkeit des Kolorits manches gewonnen, an Straffheit der Gedankenführung mehr verloren wird. Und dass eine mindestens sehr respektable und ersichtlich besonders keimfähige Philosophie ohne diesen systematischen Begriff auszukommen vermag, hat das Beispiel Kants bewiesen.

Eine geschichtliche Entwickelung hat der Geist in der Philosophie nicht eigentlich gehabt. Seine verschiedenen Bedeutungen finden sich mehr neben- als nach-einander.[1]) Es ist interessant,

[1]) 1. Periode: bis Ananagoras exklusive. — 2. Periode: bis zu den letzten Nachwirkungen Hegels inklusive. — 3. Periode: von Kant bis — x. Sieht man auf die jüngere Zeit und auf unser speziell deutsches Sp -

wie Begriffe (z. B. das Absolute) und Probleme (Freiheit, Wunder), ohne je »widerlegt oder gelöst« zu sein, von selbst allmählich absterben und erlöschen. Solches wäre auch für den Geist (NB. in der Philosophie!) denkbar. Aber man hat es auch gesehen, dass einer, der seine Rolle eigentlich schon ausgespielt, doch als Revenant noch wieder auftaucht. Solche Geistererscheinungen sind nicht unbedenklich und deshalb muss das philosophische Interesse auch über denjenigen Begriffen wachen, die nicht mehr aktuell sind.

Nun liegt es uns fern, als moderne Pneumatomachen den Geist überhaupt bekämpfen zu wollen. Es würde das dem »achtungswürdigen Geist der Freiheit« wenig angemessen sein, von dem Kant nicht nur geredet,[1]) den er auch selbst so gern hat walten lassen. Auch bedarf es gar nicht besonderer Veranstaltungen, um sich (nach dem bekannten, nicht wohl in extenso citierbaren Vers der »Walpurgisnacht«) durch a posteriorische Behandlung von Geistern und vom Geist kurieren zu lassen. Überspannte Vergeistung in Theorie und Praxis ruft eine gesunde Reaktion von selbst hervor. Es sei nur daran erinnert, wie der geistgewaltige Luther gegen die »Geisterei« der Schwärmer und Täufer losgezogen ist, ja wie er in seinen eigenen Kreisen betonen musste, dass es besser sei, 5 Worte mit nüchternem Sinn zu reden, als 10000 in geistigem Überschwang. So hat er sich einmal mit dem Oberländer Butzer verglichen und gemeint, er selbst sei ein besserer Prediger als Butzer, er predige für die armen Leute und Wenden, die sich in der Kirche in die Winkel drückten, Butzer aber für die Doktoren, er schwebe in den Lüften, »im Gaischt, Gaischt«, wie er Butzers Strassburger Dialekt verspottete (Hausrath. Luther Bd. II, 359).

Was am meisten für die wissenschaftliche Philosophie den Begriff Geist unbrauchbar macht, das wird die Unmöglichkeit sein, den von uns als dualistisch bezeichneten Begriff und die mit spezifisch monistischer Tendenz behaftete Idee Geist unvermischt zu halten. Sie werden künftig immer in einander spielen und

---

gebiet allein, so könnte man sagen: im 18. Jahrhundert hiess es »ein Geist«, im 19. »der Geist«, im 20. »Geist«: aber auch hier fliessen die Zeitgrenzen schliesslich doch durcheinander. Eine Übersicht der wesentlichsten Bedeutungen des Wortes, die in der Zeitperiode von Kant bis Hegel nachweisbar sind, folgt S. 104 als Beilage 2.

[1]) In dem Aufsatz »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein u. s. f.« (1793) Absch. II.

gegenseitig ihre Reinheit trüben. Doch selbst wenn wir einmal annehmen, dass Cartesius das letzte Wort behalten wird, bleiben Bedenken zurück:

Noch lange wird die akademische Einteilung der Disziplinen in Natur- und Geisteswissenschaften [1]) ihre Geltung behaupten. Ihre Nützlichkeit, wenn es sich um eine vorläufige Gruppierung dabei handelt, ohne Anspruch auf tiefere systematische Begründung, soll nicht bestritten werden. Würde jedoch eine solche Begründung verlangt, so wäre leicht ein neuer Streit der Fakultäten heraufbeschworen. Einige Disziplinen (Psychologie, Soziologie, Mathemathik) wollen sich nicht so ohne weiteres fügen. Und ob nicht durch solche traditionelle Zweiteilung eine zartere Differenzierung der Erkenntnisgebiete hintangehalten wird? Es sei nur an die mit dem Gegensatz von Natur und Geist an keiner Stelle parallel gehende Einteilung Windelbands [2]) in idiographische und nomothetische Wissenschaften erinnert, welche trotz ihres grossen sachlichen Wertes nur langsam Beachtung findet. Vielleicht, dass mit der Zeit der allgemeine Begriff Geist durch verschiedene einzelne Begriffe, wie Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft, Religion, Poesie, Literatur überboten und spezialisiert wird, ohne dass es möglich wäre, dieselben zuletzt zu einem festgefügten System zu integrieren und gemeinsam gegen ein Anderes (Natur) abzugrenzen, wodurch jener Oberbegriff dann noch gerechtfertigt wäre.

Und doch wird der Geist noch nicht seiner Dienste für ledig erklärt werden können. Ob einmal die Zeit kommen wird, da das Materialismus-problem seinen Sinn verloren hat? Es sollte diese Zukunft für nicht ganz unerschwinglich gehalten werden, denn die Karenzzeit von 100 Jahren, welche Kant für das Verständnis seiner Gedanken vorbehalten hatte, ist ja jetzt abgelaufen. Vorläufig hat noch der naive Hylozoismus wenigstens bei den breiteren Massen das Wort. Und solange überhaupt Schlagworte

[1]) Schon W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, I. [einziger] Bd., Leipzig 1883, giebt zu, dass die Bezeichnung Geisteswissenschaften, durch Mills Logik verständlich geworden und verbreitet, nur die mindest unangemessenste sei und den Gegenstand des Studiums höchst unvollkommen ausdrücke, »denn in diesem selbst sind die Tatsachen des geistigen Lebens nicht von der psycho-physischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt«.

[2]) Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede 1894.

wie Naturalismus, Materialismus, Spiritismus ihr Wesen treiben und ihre Adepten um sich scharen, mag als Gegen-Instanz vielleicht der Geist nicht zwecklos sein. Doch ist das im letzten Grunde nicht mehr eine Frage der Wissenschaft, sondern der Partei-Taktik. Solchen Fragen gegenüber möchten wir uns gerne für inkompetent erklären. Auch würden sie uns ja weit über die historische Zeitspanne hinausführen, auf welche wir unseren Gegenstand eingeschränkt hatten und zu der wir abschliessend zurückkehren.

Einer der stimmungsvollen Titelkupfer zu den Werken des berühmten Hallenser Philosophen Christian Wolf[1]) lässt uns ein Zimmer mit einer darin aufgestellten Laterna magica oder Camera obscura sehen. Das helle Bild, welches sie in wohlgründetem Kreis an die dunkle Wand projiziert, zeigt eine Phantasie-Landschaft mit Berg und Fluss, Bäumen und Steinen, in der auch die Spuren menschlicher Kultur nicht fehlen. Dazu erblicken wir in den Wolken eine Waage mit der Band-Umschrift »discernit pondera rerum«: alles zusammen ein sinnreiches Abbild dessen, was die Philosophie des Buches dann im Worte darstellen will. Bestätigt wird diese Bedeutung des Bildes noch durch die Unterschrift:

> Das Kleine wird hier gross, das Dunkle hell gemacht,
> Doch unverändert Bild und Farbe beybehalten.

So haben viele, so hat insonderheit auch Hegel die Aufgabe der Philosophie gefasst. Nur dass er das technische Verfahren der »Darstellung« durch seine dialektische Methode der Selbstbewegung des Begriffs bis zum Kinematographen verfeinert hat. Es soll nicht behauptet werden, dass eine derartige Fassung der Aufgabe sofort zur ausdrücklichen Verwendung des Begriffes Geist führen müsse. Wie der Maler auf seinem Karton zuerst einige ganz allgemeine Richtungslinien zieht und einen Augenpunkt fixiert, in dem die perspektivischen Linien zusammenlaufen sollen, diese Hülfen aber dann unter dem ausgeführten Bilde verschwinden lässt, so hätte auch Hegel selbst als systematischer Künstler den absoluten Augenpunkt unsichtbar machen oder aus dem Rahmen des Bildes hinausverlegen können, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, wie Plato[2]) das nennen würde. Aber wir haben gesehen, wenn ein einzelnes Wort fixiert und gebraucht werden soll, wie geeignet, ja geradezu

[1]) Ges. kleine philos. Schriften. II. Teil. 1737.
[2]) Vgl. Republ. VI, 509 B.

unentbehrlich dann gerade der Geist sich erweist. Und wir haben zugleich gesehen, wie der schier alles umfassende Sinn Hegels den überreichen Inhalt dieses Geistes zu voller Entfaltung bringt. Man muss die ganze Pracht einer solchen Versuchung kennen gelernt haben, um dann mit umso tieferem Eindruck zu der linienfeinen Schlichtheit Kantischer Methode zurückzukehren.

Als Kants Erstlingsschrift: »Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte« erschien, konnte Gotthold Ephraim Lessing ein Epigramm in seiner spitzen Feder nicht zurückhalten:

Kant unternimmt ein schwer' Geschäfte
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendgen Kräfte
Nur seine schätzt er nicht.

Lessing starb im Geburtsjahr der reinen Vernunft. Er hat also Kant nicht eigentlich kennen gelernt. Und in Wahrheit ist doch gerade dies so besonders bezeichnend: Kant hat seine Kräfte, er hat auch die Kräfte der Philosophie überhaupt nicht überschätzt. Er hat sich als Philosoph nicht vermessen, ein darstellender Weltanschauungs-Künstler sein zu wollen. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind[1]) ist, sind nicht für mich.«[2]) Dass bei Kant der Begriff Geist fehlt und dass ihn Hegel — von seinem Standpunkt aus sehr glücklich — zum Zentralbegriff gemacht hat: mit dieser Antithese könnte, wenn denn einmal verglichen sein soll, der Unterschied der beiden Säulen, zwischen denen sich eine der gehaltvollsten Perioden deutschen Denkens spannt, umschrieben werden. Auf der haardünnen und im einzelnen oft verschwimmenden Grenze zwischen der Vernunft als einem blossen Vermögen und dem Geist als etwas — einerlei wie — Objektivierbarem liegt ein Gegensatz, der sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch verfolgen lässt und schon dadurch die Vermutung nährt, dass er auch künftig weiter wird bestehen bleiben.

Hegel und Kant: Dort eine Festung mit starken Mauern, Türmen und Zinnen. Sie ist schwer zu erobern, denn das konstruktiv-architektonische Vermögen füllt alsbald jede Bresche wieder aus — und ebenso schwer auszuhungern, denn Verstand, Phantasie und Gefühl versorgen sie auf unkontrolierbaren Wegen mit stets frischer Nahrung. Majestätisch erhebt sich der Bau und droben

[1]) *πνεῦμα.*

[2]) **Prolegomena, Anhang, Anm. 1.**

auf der Spitze des höchsten Turmes flattert aus duftigem Stoff, von ihrem Nachbar, dem Winde in hundert wechselnde Falten geworfen, die Fahne des Geistes.

Hier ein anderes Bild, welches dem ersten Anblick wohl minder beachtenswert erscheinen könnte: eine draussen im blachen Felde sich bewegende, wohlorganisierte, kriegsbereite und doch friedlich gesinnte Schar. Die bewährte Strategik des Führers und die methodische Taktik der einzelnen Glieder lässt sie keinen Ausfall fürchten. Bald wird sie das Land für sich eingenommen haben, um es ihrer still-fleissigen Kulturarbeit zu erschliessen. Gegen die Festung aggressiv vorzugehen, liegt nicht in ihrem Sinn. Mag diese immerhin als Staffage der Landschaft bleiben, solange man den Acker ringsum bebaut.

Beilage 1.

Tabula

Kant.

Geist, in ästhetischer Bedeutung, heisst das belebende Prinzip im Gemüte.

comparativa.

Hegel.

Der sein Wesen denkende Geist: Gegenstand der Logik.

Die Idee in der Form des Andersseins: Gegenstand der Naturphilosophie [die Natur als Voraussetzung des Geistes, der ihre Wahrheit und damit ihr absolut Erstes, auch ihr Endzweck ist].

Der Geist in seiner Unmittelbarkeit und äusserlichen Konkretion:

I. Der subjektive Geist.

A. Anthropologie. Der Naturgeist oder die Seele.

B. Phänomenologie.

a) Bewusstsein als solches.
b) Selbstbewusstsein.
c) Vernunft (der Begriff des Geistes).

C. Psychologie. Der Geist als solcher.

a) theoretischer Geist.
b) praktischer Geist.

II. Der objektive Geist.

A. Das Recht.

B. Die Moralität.

C. Die Sittlichkeit (in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft als ihr eigenes Wesen weiss).

a) die Familie.
b) Die bürgerliche Gesellschaft.
c) Der Staat (»der reale Geist«). Die Weltgeschichte.

III. Der absolute Geist.

a) Die Kunst (Konkrete Anschauung des an sich absoluten Geistes).
b) Die geoffenbarte Religion.
c) Die Philosophie.

Beilage 2.
(zu S. 97 Anm.)

Tafel von Bedeutungen.

Der Begriff Geist erscheint

A. als positiver Begriff, dem ein Gegenstand — jedoch nur problematischerweise — entspricht (z. B. Poltergeist); — s. auch die nächstfolgende Bedeutung (B. 1).

B. als gegensätzlicher Begriff

1 opp. Phlegma (Geist als aus Körpern gewonnene Kraftsubstanz. Weingeist. Salpetergeist).

2 „ Körper (menschlicher Körper). Geist = Seele; meist mit dem Nebengedanken, dass sie an etwas Über-Individuellem teil hat.

3 „ Natur.

4 „ Materie.

5 „ ausgedehnte Substanz.

6 „ Sinnlichkeit (»Fleisch«). ethisch oppositionell.

7 „ alles ethisch tiefer Stehende. ethisch graduell.

8 „ Sinnlichkeit. ästhetisch, philosophisch.

9 „ »Buchstabe«.

10 „ »blosse Form«.

11 „ jedes näher Bestimmte und Bestimmbare überhaupt [Übergang zu C], Geist als Tendenz, allgemeiner Charakter etc.

C. als Grenzbegriff (deutlicher: Rand-begriff) im systematischen Verstande.

D. als Universal-Idee aller konkreten Wirklichkeit (vgl. S. 103).

Namen-Register.

Adelung. 28.
Anaxagoras. 96 A.
Aristoteles. 65. 91.
Arndt, E. M. 47.

Bauch, Br. 55 A.
Baumgarten, A. G. 4. 36.
v. Beloselsky. 26.
Beyer. 41 A.
Biedermann, A. E. 89 A.
Brauer, Th. Fr. 22 A.
Bruno, Giordano. 55 A.
Busse. 40 A.
Butzer, M. 97.

Cartesius. 3. 40. 41. 67. 69. 98.
Cassirer. 41 A.
Chrysipp. 21 A.

Dante. 89.
Dilthey, W. 45 A. 63 A. 79 f. 83 A. 98 A.

Eckhart. 67 A. 69. 86 A.
Eisler. 67 A.
Epikur. 9 A.
Erdmann, B. 5 A. 6 A. 15 A. 16. 21 A. 25 A. 30 A.
Eucken, R. 28 A. 31 A. 50 A. 67 A.

Fichte, J. G. 32. 43. 45. 45 A. 66 A. 68. **72—74.** 80 A. 84 A. 91 A.
Flügge. 41 A.
Fries. 31.

Goethe. 3. 8. 31 A. 34. 37. 43. 46. 52. 52 A. **53—58.** 64. 68. 78. 83. 88. 97.

Haller. 40. 47 A.
Hamann. 48 A.
Hausrath. 97.
Hecker. 56 A.
Hegel. 1. 8. 10 A. 32 f. 33. 35. 37. 43. 55 A. 70. 71. 76. **78—95.** 99 f. **103.**
Hegler. 9 A. 24 A. 28 A. 31 A.
Heinroth. 55.
Heinze. 16 A. 21 A.
Hemsterhuis. 69.
Heraclit. 65.
Herbart. 65.
Herder. 18—**20.** 33. **47—50.** 51. 52 A. 62. 66 A. 67. 69. **75 f.** 79.
Herz, Marcus. 34. 34 A. 49 A.
Hildebrand. 51.
Hoffmann, K. 28 A.
Hölderlin. 81.
Humboldt, W. v. **59—63.**

Jacobi, Fr. **64 f.** 74 A. 84 A. 86 A.

Kant. 1. **3—38.** 39. 43 f. 44 A. 45 A. 46. 49. 56. 57 A. 58 A. 66—72. 76. 79 A. 80. 84 A. 91 A. 95. 97. 100 f.
Kertz, G, 32 A.
Knebel. 53.
Kopernikus. 3.
Körner. 43.
Krause, K. Chr. Fr. 67 A.

Lavater. 24 A.
Leibniz. 3. 4. 17. 39. **41.** 41 A. 69. 75. 95.
Leitzmann. 59 A.
Lessing. 51 A. 100.

Linné. 94.
Lionardo da Vinci. 56.
Lucrez. 24 A.
Luther. 97.

Maimon, Sal. 65 f.
Mellin. 15 A.
Mendelssohn. 6. 6 A.
Mill. 98 A.
Müller, Kanzler. 54 A.

Nicolai, C. F. 22 A.
Niebuhr. 80 A.
Nohl, H. 79 f.

Platon. 99.
Plotin. 94.
Pölitz. 15 A. 16 A. 32 A.
Puttlich. 22 A.

Ritschl. 89 A.
Rohde, E. 41 A.
Rothe, R. 89 A.

Schelling. 27 A. 45 A. 53. 66. 66 A. **69—72.** 78. 78 A. 80 A. 81. 85 A. 87. 92.
Schiller. 22 A. 29 A. 33 A. **39—45.** 46. 68. 96.
Schlapp, O. 21. 22 A. 24 A. 25 A.
Schlegel. 44 A. 51 A. 66.
Schleiermacher. 44 A. 49 A. 70 A. **76.** 82 A.
Schlosser, Chr. 53 A.
Schlosser, J. G. 7 A. 16.
Schopenhauer. 73 A. 84 A.
Sömmering. 29 A.
Spinoza. 71. 76.
Starke. 25 A. 28 A.
Sulzer, J. G. 22 A. 24 A. 51 A.
Swedenborg. 5.

Tieftrunk, J. H. 32.
Trendelenburg. 31 A.

Vorländer. 17 A.

Windelband. 98.
Wolf, Chr. 3 f. 4 A. 17. 99.
Wunderlich, H. 51.

Xenophanes. 65.

Vita.

Geboren am 24. Februar 1871 zu Gotha als zweiter Sohn des damaligen dortigen ev. Pfarrers, späteren Meininger Oberkirchenrates Dr. theol. Otto Dreyer, besuchte ich das Gothaer Gymnasium Ernestinum durch alle Klassen unter Carl Marquardt's und Alb. von Bamberg's Direktion. Meinem dortigen Gymnasiallehrer Prof. Dr. Kurt Lasswitz sowie meinem für Kantische Philosophie interessierten Vater verdanke ich die ersten Anregungen philosophischer Art. In Jena, Heidelberg, Strassburg und Berlin studierte ich von 1890—1895 Theologie unter Bevorzugung der philosophischen Fächer. Die theologischen Examina bestand ich als S.-Meiningischer Staatsangehöriger in Meiningen. Nach provisorischer Amtstätigkeit in Walldorf, Schweina und Liebenstein habe ich das Pfarramt Steinbach (Kreis Meiningen) vom 1. September 1896 bis 11. August 1902 verwaltet und bekleidete zur Zeit meiner Promotion die Stelle eines Diakonus zu Camburg an der Saale. Seit 1. November 1907 bin ich in Florenz an der Privatbibliothek Landau (Via Bolognese 56) als Assistent beschäftigt.

B
2799
S75D7

Dreyer, Hans
Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 05 13 08 020 9